3 1761 05309079 1

S. R. Hirsch,

Gesammelte Schriften V

Josef Bondi

Josef Bondi

Gesammelte Schriften

von

Rabbiner
Samson Raphael Hirsch.

Herausgegeben

von

Justizrat Dr. Naphtali Hirsch.

„Gedenket der Tage der Vorzeit,
begreifet die Jahre der Geschlechter —"
(5. B. M. K. 32 V. 7.)

Fünfter Band.

Frankfurt a. M.
Verlag von J. Kauffmann.
1910.

RM
45
H48
Bd 5

Inhalt des fünften Bandes.

Betrachtungen zum jüdischen Kalenderjahr.

Seite

Thischri. I. Die beiden Lose. — Ein Fragment aus der Aboda des Jom Kippur. — Der Monat Thischri. — Jom Kippur. — Die Aboda am Jom Kippur. — Der jüdische Hohepriester weder Sühneerteiler noch Sühnevermittler. — Paritätische Gleichheit des Volkes und der Priester in der Sühne. — Die beiden שעירים. — Ihre Gleichheit und die Verschiedenheit ihres Geschickes. — Die beiden Wege. — Symbolischer Charakter des שעיר im Opfer. — Israels Hartnäckigkeit. — Gute und schlechte Konsequenz. עואול . . . 1

II. Der Leviathan. 11

Cheschwan. Die jüdische Gesamtheit in ihrer vereinigten Kraft und Permanenz Trägerin des Gesetzes, אין צבור עני ואין צבור כית. — Bedeutung des Anschlusses an die Gemeinde im Gebet. — Die Zusammengehörigkeit und Gegenseitigkeit aller. כל ישראל ערבים זה לזה. . . 29

Kislew. Das Chanucka-Wunder als letzte der von der jüdischen Gesamtheit gefeierten Wundertaten. — Die Endbuchstaben — מנצפך — als Wahrzeichen für Israels Geschichte (nach Megilla 2. Sabbat 104). . . 37

Teweth. Der zehnte Teweth. — Die jüdischen „Großen und Geistlichen" in der letzten Zeit vor Jerusalems Fall. — Die jüdische Wahrheit und die heidnische Lüge. — Die jüdischen „Großen und Geistlichen" unserer Tage. — Israels Wegweiser im Völkerleben. . . . 49

Seite

Schewat. Unser Wintertrost. 56

Adar. I. Die Vorboten des Erlösungsfestes. . . . 63
II. Der Gotteskampf gegen Amalek. . . . 73

Nissan. I. Die Frühlingsfeier der jüdischen Häuser und Familien. 81
II. Da ward Juda zu seinem Heiligtum, Israel seiner Gebote Gebiet. 90

Jjar. Sefira-Betrachtungen. — Von der Garbe zur Thora. — Kampf der Garbe gegen die Thora. — Die Vertretung des Judentums in diesem Kampfe. — Das gesprochene und gedruckte öffentliche Wort, seine Über- und Unterschätzung. — Die dreifache Alternative gegenüber einer nicht auf dem Boden des gesetzestreuen Judentums stehenden Gemeindeleitung. — Das Alleinstehen. — Sefira-Geist. 97

Siwan. Zum Feste der Gesetzgebung. — „Alles was Gott gesprochen wollen wir tun und hören!" נעשה ונשמע. 109

Thamus. „Der Friede und nicht die Wahrheit!" — „Die Wahrheit, aber nicht der Friede!" — „Der Friede und die Wahrheit!" — Die Zeiten des ersten Tempels, — des zweiten Tempels. Das Wahrzeichen der einstigen Erlösung. — Wie verhält sich unsere Zeit zur Wahrheit, — zum Frieden? 119

Aw. „Zwischen den Grenzen", בין המצרים. — Ins Exil ging Juda „aus Armut" und „aus zu vielem Dienste." 128

Elul. Die „Juste-Milieu"-Parole und der Elul-Schofar. 135

Vermischte Abhandlungen.

Jüdische Welt- und Lebensanschauungen. Versuch einer Entwickelung jüdischer Welt- und Lebensanschauung aus der hebräischen Sprache und Literatur des jüdischen Volkes. I—VIII. 143

Seite

Pädagogische Schriften.

Pädagogische Plaudereien. X. Die vom Erzieher dem Kinde zu bewahrende Achtung 200

Pädagogisches und Didaktisches aus jüdischen Sprach- und Spruch-Gedanken. 209

Unsere Aufgabe. I. Thorakenntnis. „Lernen." ללמוד . . 220

II. Schulen. „Lehren." ללמד . . . 229

III. Der jüdische Wachedienst. „Achthaben." לשמור. 240

Zum jüdischen Gemeindeleben. Aphorismen.

I. Die Kehilla. Die Beziehungen des Staats zur jüdischen Gemeinde. 249

II. Das überlieferte Gesetz die Grundlage der Gemeinden 263

III. Prozeß eines jüdischen Schuhmachers. . . . 272

IV. Festigkeit und Energie in der Vertretung der Überzeugung. 286

Ein Stück Zeitgeschichte 293

Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staats bis zum Abschluß des Talmuds von Dr. H. Graetz

I. Einleitung 318

II. Rabbi Jochanan ben Sakkai . . . 323

III. Die Lehre zur Zeit R. Jochanan ben Sakkais 338

IV. Die Schule Hillels und Schamais. — Hillel und seine sieben Interpretationsregeln. . 351

V. Die Schule Hillels und Schamais. — Der Widerspruch Schamais und seiner Schule . 371

VI. Nachum Jsch Gamsu und R. Nechunja ben Hakana. 385

VII. Rabban Gamaliel und seine Zeit. . . 394

VIII. Rabban Gamaliels Bannstrenge. . . 411

IX. Das starre System des R. Elieser ben Hyrkanos 430

X. Rabbi Josua „Der Mann der goldenen Mitte" 443

Seite

XI. R. Akiba und R. Ismael 466

XII. Der lyddensische Beschluß 494

Ein Wort an Herrn Kirchheim 510

Die Trennungsfrage in Karlsruhe 532

Rede am 18. Oktober 1863 gehalten in der Synagoge der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a. M. zur Feier der 50. Wiederkehr des Jahrestags der Völkerschlacht bei Leipzig 543

Betrachtungen zum jüdischen Kalenderjahr.

Thischri.

I. Die beiden Lose.

Ein Fragment aus der Aboda des Jom Kippur.

Der Monat Thischri. — Jom Kippur. — Die Aboda am Jom Kippur. — Der jüdische Hohepriester weder Sühneerteiler noch Sühnevermittler. — Paritätische Gleichheit des Volkes und der Priester in der Sühne. — Die beiden שעירים. — Ihre Gleichheit und die Verschiedenheit ihres Geschickes. — Die beiden Wege. — Symbolischer Charakter des שעיר im Opfer. — Israels Hartnäckigkeit. — Gute und schlechte Konsequenz. עואל.

Welch' ein Monat, dieser Thischri! Welche Gaben sein Angebinde! תרועה — תשובה — כפרה — שמחה! Wo ist ein Volk, das sich gleicher Zeiten rühmen könnte! Wo, unter allen Veranstaltungen, die die Menschen Glauben, Religionen, Gottesverehrungen, und wie immer nennen, wo eine, die wie das Judentum es verstünde, also den Baum des Lebens immer aufs neue aufzurichten — תרועה die Wurzel, תשובה der Baum, כפרה die Blüte, שמחה die Frucht —, die es also verstünde, den letzten Funken schlummernder Empfänglichkeit überall zu wecken und ihn nicht los zu lassen, bis er sich zum Licht und zum Leben, zur Kraft und zur Freude entfaltet! Wo noch eine Veranstaltung auf Erden, die es so verstünde, den Hauch eines Weihegedankens über einen ganzen Monat

zu verbreiten und während eines ganzen Monats eine ganze Nation bis zu ihrem letzten vereinsamsten Sprößling in der zersplittertsten Zerstreuung durch die Wiederbelebung eines Gedankens von innen heraus in Selbstbearbeitung und Selbsterziehung zu nehmen! Wahrlich, wer das göttliche Gesetz in seinen Triumphen, wer das Judentum in seiner Heileswirksamkeit sehen will, der sehe unsern Thischri, der begleite das Judentum von dem ersten Schofarruf, der noch mit Horebgewalt seine Söhne und Töchter erschüttert der Herrlichkeit Gottes entgegenführt, bis zur letzten Dämmerstunde des unter Gottes Schutz froh vollbrachten Hüttenlebens, das dann mit der stillen Sammlung des Azerethtages und der lauten Freude um das Gottesgesetz sich krönt, das so in ewiger Jugendfrische das Füllhorn seiner Segnungen uns zu spenden versteht.

Den Mittelpunkt dieses großen Gottesmonats bildet unstreitig der יום הכפורים, an welchem die mit dem יום הזכרון, mit dem Tage der „Besinnung", mit dem יום תרועה, mit dem Tage des erschütternden Aufrufs geweckte Umkehr zur Erneuung des Lebens ihre Blüten zur כפרה und טהרה, zur Sühne der Vergangenheit und zur Wiedergewinnung eines reinen Gefäßes für die Zukunft reifen soll, damit darin die Hüttenwoche dann die beglückende Frucht des Vertrauens und der Freude — אמונה ושמחה — vollenden könne.

Dieser Tag brachte einst den Vätern die neuen Tafeln des alten Gesetzes zum Unterpfande des erneuten Gottesbundes wieder. Ihn bestimmte Gottes Gnade für ewige Zeiten, חקת עולם, zu einem Tag der erneuten Gottesgnade, zu einem Tag ewiger Bundeserneuung mit Gott durch Erneuung unseres Bundes mit seinem Gesetze und seinem Heiligtume, und verhieß uns für ewige Zeiten an ihm כפרה וטהרה, d. i. das höchste Gnadengeschenk seiner Wunderallmacht, die völlige Erneuung unseres ganzen inneren und äußeren Lebens durch Tilgung der Vergangenheit und Verleihung eines reinen Geistes und reinen Herzens für ein gotttreues Leben der Zukunft.

Den Mittelpunkt der Betrachtungen, die uns an diesem Tage unserer Lebenserneuung beschäftigen, bildet die „עבודה", die Erinnerung an jene Reihe bedeutungstiefer Handlungen, vermittelst welcher, als Israel noch einen sichtbaren Standpunkt hatte, in Jerusalem, diesem Herzen der Nation, die erneute „Hingebung an den Dienst Gottes und seines heiligen Gesetzes" durch Wiederanknüpfung an alle die Momente des Heiligtums ihren Ausdruck fand, in deren Verwirklichung dieser Dienst seine Aufgabe findet. Es war der כהן הגדול, Israels Hoheprieste, der sie vollbrachte. Aber nicht als den Sühneerteiler, nicht ein-

mal als den Sühnevermittler, als den ersten, selbst der Sühne Bedürftigen sehen wir ihn zuerst seine und seines Hauses und seines priesterlichen Stammes Sünden vor Gott, dem einen, einzigen, wirklichen und wahrhaftigen Sühne und Gnade Spendenden bekennen, sehen ihn sein, seines Hauses, seines Stammes, ebenso aber auch des Volkes „Blut" abwechselnd im Allerheiligsten, בין הבדים, und im Heiligen על הפרוכת, somit Priester und Volk in ebenbürtiger Gleichheit mit jedem Tropfen ihres Blutes erneut jeden für sich zu besonderen „Trägern" und „Beschützern" des göttlichen Gesetzes sich weihen, und dann דם הפר ודם השעיר Priester und Volk zusammen, על מזבח הזהב, im innigen Zusammen- und Ineinander-Wirken, der Verwirklichung des göttlichen Gesetzes zum gemeinsamen Aufbau eines zum „göttlichen Wohlgefallen" sich vollendenden „materiellen" und „geistigen" Gesamtlebens erneut hingegeben, wie es im היכל durch מזבח הזהב, שולחן und מנורה zum ewigen Ideale vergegenwärtigt wird.

Unter den heiligen Handlungen die an diesem Tage zu vollziehen waren, ist eine einerseits so mit den soeben angedeuteten Handlungen der erneuten Hingebung Israels an Gott, sein Gesetz und sein Heiligtum verwebt, bildet andrerseits ebenso den Mittelpunkt für die Sühne des wirklichen Lebens wie die eben angedeuteten Handlungen für die Beziehungen zu den ewig ungetrübten Idealen des Heiligtums, und scheint zugleich in allen ihren Stadien eine so tief ergreifende „Volkspredigt" allgemeinster Verständlichkeit zu sein: daß wir einmal versuchen möchten, sie uns hier zu vergegenwärtigen und die Gedanken zu verlautbaren, die, wie wir meinen, sie in jedem angeregt haben müßte, der ihrer Vollziehung beigewohnt.

„Und von der Gemeinde der Söhne Israels", so ordnet das göttliche Wort, „empfängt er zwei שעירי עזים (zwei Ziegenböcke) zum Sühnopfer und einen Widder zum Ganzopfer. Seinen Sühnestier führt Aharon zuerst hin und erfleht Sühne für sich und sein Haus. Dann nimmt man die beiden שעירים und stellt sie vor Gott an den Eingang des Stiftszeltes. Und Aharon gibt für die beiden שעירים Lose, ein Los zu Gott und ein Los zu Asasel. Den שעיר, für welchen das Los zu Gott ergangen, führt Aharon hin und weihet ihn zum Sühneopfer. Aber der שעיר, für welchen das Los zu Asasel ergangen, bleibe lebend vor Gott gestellt, auf ihm Sühne zu erflehen, ihn dann zu Asasel in die Wüste zu schicken. Seinen Sühnestier führt dann Aharon nochmals hin und erfleht Sühne für sich und sein Haus und tötet seinen Sühne-

ſtier und nimmt u. ſ. w. Sodann tötet er den Sühne-שעיר des Volkes und bringt ſein Blut in das Innere hinter den Vorhang und handhabt ſein Blut wie er mit dem Blute des Stieres verfahren und ſprengt es hinauf gegen den Deckel (der Bundeslade) und vor den Deckel und ſühnt das Heiligtum von den Unlauterkeiten der Söhne Israels und von dem Sündhaften aller ihrer Vergehen, und ſo auch vollbringt er für das Stiftszelt, das bei ihnen, mitten unter ihren Unlauterkeiten, weilt u. ſ. w. Und hat er dann die Sühne des Heiligtums, des Stiftszeltes und des Altars vollzogen, ſo führt er den lebenden שעיר hin und ſeine beiden Hände ſtützt Aharon auf das Haupt des lebenden שעיר's, bekennt darauf alle Sünden der Söhne Israels und alles Sündhafte aller ihrer Vergehen, legt ſie auf das Haupt des שעיר's und ſchickt ihn durch einen dazu bereiten Mann zur Wüſte. Der שעיר trägt auf ſich alle ihre Sünden zu einem abgeſchiedenen Lande und er ſchickt den שעיר in die Wüſte —"

So das göttliche Wort. Begleiten wir nun im Geiſte die Vollziehung dieſer göttlichen Anordnung, welche Gedanken weckt ſie in uns am Tage der Sühne und Läuterung, am Tage der Neugeburt unſeres ganzen Weſens und der Ernennung des Bundes mit Gott und ſeinem heiligen Geſetz?

Wir treten zum Heiligtum. Das Morgenopfer, das allgemeine Feſtopfer iſt vollbracht. Die beſonderen Sühnopfer des Sühnetages haben begonnen. Es hat der Hoheprieſter bereits ſein und ſeines Hauſes Sünden auf das Haupt ſeines Sühneſtiers neben dem Eingang zum היכל bekannt. Er tritt jetzt zurück bis zu dem Portal der Volkshalle (עזרה). Dort, am Eingange warten zwei Tiere ſeiner, deren Beſtimmung wir verfolgen.

Zwei Tiere ſehen wir, beide in den Eingang des Heiligtums geſtellt, beide das Haupt dem Allerheiligſten zugewendet, beide auf der mitternächtlichen Altarſeite ſtehend, wo das Opfern der allerheiligſten Opfer vollzogen wird, — beide ſich einander völlig gleich, an Anſehen, an Größe, an Wert — שוין במראה ובקומה ובדמים — beide auch in einem Momente zugleich für das Heiligtum erworben — ובלקיחתן כאחד — und doch, welch' einer verſchiedenen Zukunft gehen ſie beide entgegen!

Eine Urne ſteht vor ihnen — zwei Loſe liegen darin — beide ununterſcheidbar an Stoff und an Größe. — Ein Los: לה'! Ein Los: לעזאזל! —

Der Hohepriester tritt an sie hinan — greift in die Urne — zieht für das eine das Los: לד'! für das andere das Los: לעזאזל! — und die Zukunft dieser beiden, in einer Zeit, auf einem Boden, in einer Richtung stehenden, ganz gleichen Wesen ist bis zum vollendetsten Gegensatze verschieden!

Das לד' bestimmte wird geopfert — aber, sobald es geopfert, geht sein Blut ein in die Reihe der Sühne und Weihe — wird vom Gefäße des Heiligtums in Empfang genommen — wird in das Allerheiligste getragen — wird im Allerheiligsten der Bundeslade des Gesetzes, im Heiligen dem Vorhange und dem Altare sprengend geweiht und findet für diese höchsten Ziele seinen Boden im Grunde des Opferaltars.

Das לעזאזל bestimmte wird nicht geopfert — in unversehrter Lebensfülle יעמד חי, bleibt es aufrecht, unangetastet, während sein ihm ganz gleicher Genosse den Opfertod leidet und alle die Wandelungen des Sühneprozesses durchgeht, — יעמד חי. — Aber schon ist איש עתי sein „Schicksalsmann" im voraus „bereit". Ihm wird es — das nichtgeopferte, — wenn seines geopferten Genossen Sühne vollbracht ist — חי, in unversehrter Lebensfülle, übergeben — er führt es hinaus — weit hinaus — ins Freie — bergan — auf Felsenhöhe — da steht es — fernab von dem Messer, das ihm, wie dem Genossen den Opfertod gedroht — lebend, frei, hoch — da stürzt er es rücklings in den Abgrund, den es hinter seinem Rücken nicht gewahrt, und an den Felsenzacken zerschellt liegt es zertrümmert in der Tiefe —

Sind das nicht die beiden Wege, die einem jeden von uns offen stehen? Ist das nicht die lauteste, feierlichste, eindringlichste Proklamation des großen Grundsatzes, mit welchem das ganze göttliche Gesetz und unsere Heiligung steht und fällt, des großen Grundsatzes der בחירה, der Freiheit, mit welcher einem jeden von uns die eigene Zukunft in Händen gelegt ist, mit welchem wir selber uns לד' oder לעזאזל bestimmen?

Und wenn es dies ist, welche inhaltschwere Wahrheiten werden uns dann mit einem jeden Schritte dieser Handlung und mit jedem Satze ihrer Bestimmungen gepredigt!

Zwei Wege sind vor uns offen, der eine heißt לד', der andere לעזאזל. — Der Weg לד' beginnt mit Selbstopferung, mit Aufgebung aller Selbständigkeit, mit Verzichtleistung auf jedes eigenwillige, selbstsüchtige Sein, mit freiwilliger Dahingebung eines jeden Blutstropfens, eines jeden Pulsschlages an Gott und das Heiligtum seines Gesetzes. Es scheint ein Sterben und ist der Eingang zum ewigen Leben, es scheint

ein Verlorengehen und ist der Eintritt in ein höheres, reineres, wahreres Sein, es scheint ein Verzichten und ist die Gewinnung der höchsten Güter, es scheint eine Knechtung und ist die Erringung der wahrhaftigsten Freiheit — das tierische, gebundene Leben stirbt, aber es stirbt für die Aufnahme in das Heiligtum des göttlichen Gesetzes, und vom göttlichen Gesetzesheiligtum empfangen, lernt es, sich zum „Träger", „Wahrer" und „Vollbringer" des göttlichen Willens auf Erden hinzugeben, lernt es, im Gesamtverein aller seiner Mitgenossen alles „geistige" und „leibliche" Leben in die Vollendung zum „göttlichen Wohlgefallen aufgehen" zu lassen!

Der Weg לעזאזל beginnt mit Erhaltung der Selbständigkeit, mit Wahrung des tierischen Seins, mit starrer Verneinung aller Aufopferung und Hingebung, mit ängstlichem Meiden alles Verlierens und Sterbens, mit hartnäckiger Verleugnung aller Ansprüche eines Höheren, Heiligen, — mit spöttischem Belächeln aller derer, die sich versagen was sie zu gewinnen, die sich versagen was sie zu genießen vermöchten, die bereit sind Güter und Kräfte, Gut und Blut hinzugeben für Zwecke, die ihnen nicht wuchern, die den Weg der scheinbaren Verkümmerung mit Entbehrung und Entsagung, mit Selbstbekämpfung und Hinopferung wandeln — — es scheint Klugheit und ist Wahnsinn, es scheint der Weg zum Leben und ist der Weg zu kläglichem Tode, es scheint der Weg zur Freiheit, zur Freude, zu bürgerlichem Glück und Lebensgenuß, und ist der Weg vom Heiligtum zur Wüste, von Gottes Opferungsstätte — zum Hinabsturz in die vernichtende Tiefe der Öde. Je ferner vom Gottesheiligtum um so freier, um so höher scheint der Lebensweg zu werden; triumphierend steht der dem opfervollen Heiligtum Entronnene auf schwindelnder Höhe, schaut mit siegreichem Lächeln auf die Stätte hin, wo die „blinden" Genossen „verbluten", und „sieht den Abgrund nicht", der sich hinter seinem Rücken jählings öffnet und ihn im nächsten Augenblick rettungslos begräbt.*)

Das sind die Wege, für die wir uns alle frei zu entscheiden haben. Vor jedem steht die Urne. Bis zur Ununterscheidbarkeit gleich ist für jeden die Möglichkeit gegeben, das eine oder das andere Los

*) מגיע עמו לצוק-דחפי לאחוריו והוא מתגלגל וירד יבו'. Siehe über das Ganze: Joma 37. 39 f. 62 f. Für diejenigen, welche in der dem שעיר המשתלח bereiteten Katastrophe nichts als eine krasse Sühnehandlung stellvertretender Vernichtung erblicken möchten, halten wir es nicht für überflüssig hier wenigstens in der Note zu bemerken, daß nur שילוח ודחייתו לציון הגרלה מעכבת ist aber לכ"ע nur מצוה und nicht מעכב siehe Joma 60. 65. 40.

sich aufzulegen. In unserer eigenen Hand liegt die Wahl. Für jeden gleich möglich der Weg לד', der Weg לעזאזל. Es klage keiner sein Ansehen, keiner seine Gestalt, keiner sein Vermögensverhältnis, keiner seine Zeit, keiner seine Stellung an, wenn er den Weg לעזאזל gewandelt. Ob schön oder häßlich, ob groß oder klein, ob stark oder schwach, ob reich oder arm, ob in dieser oder jener Zeit lebend, ob an diesen oder jenen Ort gestellt: kein äußeres Verhältnis hat zwingende Macht den freien Willen des Menschen so oder so zu bestimmen. Mit jedem Maß der Kraft und der Schwäche, des Vermögens und Unvermögens, unter jeder Konstellation des Himmels und der Erde, wird jeder von uns in den Eingang des Heiligtums gestellt, den Blick zum Heiligtum gewendet, und beide Lose jedem in die Hand gegeben. Siehe die beiden, wovon der eine לד', der andere לעזאזל gewandelt! Beide waren sie gleich במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד, beide תוך חלל העזרה לפני ד' gestellt, beide בצפון, beide פניהם למערב ואחריהם למזרח, für beide lag das Los in der Urne, und zu so entgegengesetzten Zielen sind sie gelangt!

Und da klage keiner die Umstände an, das Werkzeug, das Mittel, womit er das Los sich bereitet: גורלות של כל דבר, gleichgiltig war der Stoff, aus welchem die Lose gebildet, nur gleich sollten sie sein שיהיו שוין שלא יעשה אחד של זהב ואחד של נסף אחד גדול ואחד קטן; denn mit demselben Gute, mit welchem der eine sich dem לעזאזל geweiht, hat der andere den Weg לד' gefunden!

Aber vor allem, es klage keiner diese Möglichkeit selber an! Es klage der לד' Hinstrebende nicht über die jeden Augenblick drohende Gefahr, sich auf den Weg לעזאזל zu verlieren, nicht über den Kampf, dem jeder siegende Fortschritt לד' abgerungen werden muß, nicht über die Versuchungen und Reize, die jenseits locken! Und es klage der לעזאזל Wandelnde den Schöpfer nicht an, daß er den Weg לעזאזל nicht mit Dornen verhauen, daß er auch auf diesem Wege Blumen gepflanzt, daß er dem Laster den Reiz und dem Menschen die Möglichkeit zu sündigen verliehen! Siehe: אין הגדול קובע לעזאזל אלא בראוי לשם, siehe, es wäre nicht Sünde, wäre nicht die Möglichkeit zur Tugend vorhanden, aber הגרלה מעכבת, es wäre auch nicht Tugend, hätte das Laster keinen Reiz! Was hätte dein Wandel לד' für Bedeutung, stünde dir der Weg לעזאזל nicht offen? Ja, wäre der Wandel לד' *dein* Wandel, wäre es *dein* Entschluß, *dein* Wille, *deine* Tat, wenn du mit irrelosem Trieb, tiergleich nur den einen Weg zu wandeln vermöchtest, nur in ihm Lust und Befriedigung fändest, was aber hüben und drüben blüht, keinen Duft und keinen Reiz für dich hätte? Du ziehst nur

das גורל לד׳, wenn du zugleich das גורל לעזאזל hättest ziehen können, und der Weg לעזאזל führt nur darum in den Abgrund, weil du in jedem Augenblicke ראוי לשם gewesen wärest.

Das scheint uns ein nicht unwahrscheinliches Fragment aus der großen יום הכפורים-Predigt zu sein, die der jüdische Hohepriester am großen Tage der Sühne sich und dem Volke durch die inhaltstiefen Handlungen der עבודה zu halten hatte. Am Tage der Sühne, an welchem wir durch einen großen Entschluß eine ganz neue Zukunft gewinnen sollen, zeigte uns dieses Fragment die beiden Wege, die uns bevorstehen und lehrte uns, der Folgen gedenkend den rechten wählen.

Verweilen wir nur noch mit wenigem bei Betrachtung der Tiere, mit welchen dieser Teil der עבודה zu vollziehen war und befragen wir den Namen לעזאזל, ob nicht vielleicht auch er uns noch eine Lehre zu bringen hätte.

Wir werden so Gott will anderweit Gelegenheit haben, die verschiedenen für die verschiedenen Opfer bestimmten Tierarten zu betrachten und hoffen dort nachzuweisen, wie sie sämtlich verschiedene Charaktere und Beziehungen der Menschen- und der Volkspersönlichkeit ausdrücken und in genauem Verhältnis zu der besonderen Art der Persönlichkeit und deren Beziehungen stehen, die durch das jemalige Opfer zum läuternden, befestigenden, weihenden und hingebenden Bewußtsein gebracht werden sollen. Eine auch nur flüchtige Vergegenwärtigung der verschiedenen Opfer zeigt, wie das Ziegengeschlecht, insbesondere שעיר und שעירת עזים, als das für das Sünde- und Sühnopfer, חטאת, vorzüglichst bestimmte erscheint. Drückt nun, wie wir glauben, jedes חטאת die Aufgabe aus, die hätte gelöst werden müssen, wenn nicht gesündigt worden wäre, und die in Zukunft zur Lösung kommen muß, wenn für die Vergangenheit Sühne gewonnen werden soll: so dürfte das Entsprechende der עז im allgemeinen und des שעיר insbesondere zum Ausdruck einer solchen Aufgabe einem jeden auf den ersten Blick klar sein. Gehört doch עז, die Ziege, im allgemeinen zu jener Tiergruppe, צאן, deren Eigentümlichkeit der Herden-Charakter bildet, die daher in der Rede und im Symbol zur Bezeichnung unserer Beziehung zu unserm Hirten, zum רועה ישראל נוהג כצאן יוסף, so hervortretend sich eignet. Drückt aber צאן im allgemeinen unsere folgsame Hingebung an die Leitung und Führung unseres Hirten aus, so bringt עז diesem allgemeinen Charakter noch eine sehr bezeichnende Eigentümlichkeit. Die Ziegenart ist nur ihrem Hirten gefügig und leitsam, jedem andern ist sie starr und störrig, und gerade diese untraktable Widerstandsgeneigtheit

bildet ihre spezifische Charakterunterscheidung von dem nach allen Seiten hin gefügigen Schafe. Sie heißt ja auch עז von עזז, die Harte, Feste, Widerstand Leistende; denn eben schwer zu überwindende Widerstandsfähigkeit ist jene Art Kraft, für welche die Radix עז den Ausdruck bildet. In noch höherem Grade tritt dieser Charakter im שעיר hervor, den schon, wie sein Name, „der Haarichte", „Struppige", es ausdrückt, seine äußere Erscheinung als den Abstoßenden, zum Widerstand Gerüsteten bezeichnet. Kaum läßt sich nun das Entschiedene, Ausschließliche, somit für jede Hinüberlockung in andere Bahnen Unzugängliche der von uns geforderten Hingebung an die Leitung unseres Einen, Einzigen „Hirten" prägnanter, als durch den שעיר-Charakter ausdrücken, kaum treffender die Aufgabe: Gott treu zu sein, als: sei שעיר לד'! aussprechen. Denn Treue setzt Festigkeit, Beharrlichkeit und eben daher Widerstand gegen Verlockung, Verführung, Entfremdung voraus. Nicht umsonst hat sich Gott das עם קשה עורף, das hartnäckigste Volk, dessen Gehorsam und Treue schwer zu gewinnen war, zu Trägern seines Gesetzes für die Erlösung der Menschheit erwählt. Dieselbe Hartnäckigkeit, die es zuerst der Leitung seines Gottes entgegenkehrte, hat es nachher in unbezwinglichem Widerstande gegen jede mit allen Schrecken des Todes und allen Süßigkeiten des Lohnes gerüstete Verführung in einem tausendjährigen Märtyrergange sondergleichen glänzend bewährt. Nur das hartnäckigste Volk konnte solche Proben der Treue bestehen. Und nur die Feuerkraft des göttlichen Gesetzes konnte das hartnäckigste Volk zu solcher Treue umwandeln. Das hat schon die Weisheit der Weisen gelehrt: תנא משמיה דרבי מאיר מפני מה ניתנה תורה לישראל מפני שהן עזין שנאמר מימינו אש דת למו תנא דבי רבי ישמעאל ראוין הללו שניתן להן דת אש. ואיבעית אימא דתיהן של אלו אש היא שאלמלא לא ניתנה תורה לישראל אין בל בריה יבולה לעמיד מפניהם היינו דאמר ריש לקיש שלשה עזין הן ישראל באומות כלב בחיות תרנגול בעופות שור בבהמה במתניתא תנא עז בבהמה דקה ויש אומרים אף צלף באילנות (ביצה כה'ב. בפי גורס' הילקט.)

Nichts entsprechender daher zur Bezeichnung der Festigkeit, die der Sünde hätte Widerstand leisten sollen, sowie der Festigkeit, die die in Zukunft zu bewährende reine Treue zu betätigen haben wird, als שעיר zum חטאה.

Wie es aber einen שעיר לד' gibt, so gibt es auch einen שעיר לעזאזל. Es kommt auf das Ziel an, dem wir unsere beharrende Festigkeit zuwenden. Konsequenz, so nennen wir ja gemeinhin die sich immer gleich bleibende Beharrlichkeit, das feste Ausharren in dem begonnenen Wege, Konsequenz ist gut und schlecht, je nachdem der Weg ist, in welchem,

und das Prinzip ist, bei welchem sie beharrt. Konsequenz in Gutem ist שעיר לה׳, Konsequenz in Schlechtem ist שעיר לעזאזל — bezeichnet vielleicht לעזאזל: = die verwerfliche Festigkeit, die verwerfliche Beharrlichkeit, die verwerfliche Konsequenz, die Starrheit, die עז, die אזל, die weichen muß, die keine Stätte findet weder im Heiligtum noch in der bürgerlichen Gesellschaft, die in die Wüste zu verweisen ist, und in ihrem letzten Ziele auch dorthin gelangt und da ihren Untergang findet?

Jedenfalls sind wir am יום הכפורים zwischen diese beiden שעירים gestellt. Glücklich, wer sich für den rechten entscheidet, glücklich wer sich im Geiste dem hohenpriesterlichen Bekenntnisse anschließt, „daß wir gefehlt, daß wir gesündigt, daß wir gefrevelt", und mit ihm jeden seiner Fehler, jede seiner Sünden und was immer er gefrevelt, auf das Haupt des שעיר המשתלח mit dem Bewußtsein niederlegt, daß der größte Fluch der Sünde die Beharrlichkeit im Sündigen, der Wahn ist, fortsündigen zu müssen, weil man einmal gesündigt: glücklich, wer es begreift, daß nicht der kleinste Leichtsinn, der kleinste Mutwille, der kleinste Frevel gleichgiltig ist, daß das kleinste Unrecht, so wir darin verharren, uns unfehlbar dem Heiligtum, der bürgerlichen Gesellschaft entfremdet, uns isolierend in die Wüste führt, und wie scheinbar frisch und froh wir auch auf dem Wege der Sünde emporkommen, hinter jeder Gott, seinem Heiligtum und seinem heiligen Gesetze entfremdeten Größe der Abgrund lauert, der uns jählings begräbt.

Glücklich, wer mit der ganzen Festigkeit seines Charakters sich Gott und seinem heiligen Gesetze hingibt, wer am יום הכפורים die שעיר gleiche Festigkeit gewinnt, nicht eine andächtige Zähre, eine Träne der Zerknirschung in nur vorüberrauschender Erregung seinem Gotte zuzuweinen, sondern im Anblick Gottes den männlichen Entschluß zu gewinnen weiß: fortan bin ich dein, dein mit der ganzen Festigkeit meines Willens, dein mit der ganzen Beharrlichkeit meiner Kraft, dein mit jedem Pulsschlag meines Herzens, unzugänglich wie der שעיר für alles andere, was nicht du bist, was nicht dein Wille ist, was nicht in deinem Namen mich aufruft und deiner heiligen Nähe mich näher bringt.

Glücklich, wer für das גדל לה׳ sich entscheidet, wie viel Hingebung, Hinopferung auch sofort an der Schwelle dieses Weges ihn empfängt. Glücklich, wer mit beharrlichem Entschlusse sein Blut dem Heiligtum seines Gottes hingibt, und jeden Pulsschlag seines Herzens weiht, Mitträger seines heiligen Gesetzes, Mitbeschützer seines heiligen Gesetzes und vor allem Mitvollbringer dieses heiligen Gesetzes zu sein, das unser ganzes geistiges und leibliches Dasein zu einem Opferduft

göttlichen Wohlgefallens verklärt, und für dieses eine einzige Ziel die ganze Summe seiner Lebenskraft auf den Boden des göttlichen Altares stellt, auf welchem täglich und stündlich das Sinai-Feuer des göttlichen Gesetzes leuchtet und unserer unausgesetzten Läuterung und Hingebung wartet.

Ihm wird der יום כפור ein יום הכפורים sein, ihm wird Gott sein „סלחתי!" sprechen, und wie er aufs neue mit den wiedergewonnenen Tafeln seines Gesetzes vor ihm gestanden, und mit unverbrüchlicher Treue den alten Bund aufs neue geschlossen, so wird er ihm für die Lösung dieser Treue, für die Erfüllung dieses Bundes sein bescheidenes Plätzchen auf Erden umfriedigen, auf welchem das Vertrauen die „gottgeschützte Hütte" des Lebens erbaut und die „gottgewährten Güter" des Daseins genießt.

II. Der Leviathan.

בסוכות תשבו שבעת ימים זהו שאמר הכתוב וסוכה תהיו לצל יומם
אביר ר' לוי כל מי שמקיים מצות סוכה בע"הז' אומר ה'ב'ה הוא קיים מצות
סוכה אני מסיך עליו מחמתו של יום הבא וכו' — דבר אחר וסוכה תהיה
לצל יומם כל מי שמקיים מצות סוכה בע"הז' ה'ב'ה מסיך עליו מן הטיזיקין
שלא יזיקו אותו שכן הוא אומר באברתו יסך לך — כל מי שמקיים מצות
סוכה בע"ה'ז ה'ב'ה נותן לו חלק לעתיד לבא בסוכתה של סדום וכו' —
דבר אחר כל מי שמקיים מצות סוכה בע"הז' ה'ב'ה מושיבו בסוכתו של
לויתן לעתיד לבא וכו'

„Wohnet in Hütten sieben Tage!" Damit ist das in jener andern Schriftstelle Enthaltene gesagt: „und eine Hütte wird sein zum Schatten des Tages —" Dies erläuterte R. Levi: „Von jedem, „der das Gebot der Hütte in dieser Zeitlichkeit erfüllt, spricht Gott: er „hat das Gebot der Hütte erfüllt, so schütze ich ihn auch vor dem „Brand des kommenden Tages u. s. w. — oder: „und eine Hütte „wird sein zum Schatten des Tages", wer in dieser Zeitlichkeit das „Gebot der Hütte erfüllt, den schützt Gott vor allen schädlichen Mächten, daß sie ihm nicht schaden; denn also heißt es, mit seinen Fittichen „deckt er dich — Wer in dieser Zeitlichkeit das Gebot der Hütte erfüllt, dem gibt Gott in der kommenden Zukunft Anteil an der Hütte „Sodoms u. s. w. — oder „Wer das Gebot der Hütte in dieser „Zeitlichkeit erfüllt, den läßt Gott in der kommenden Zukunft in der „Hütte des Leviathans wohnen u. s. w. —"

Von diesen Sätzen der Peßikta heben wir zunächst den letzten Satz, als wohl am meisten der erklärenden Forschung bedürftig, hervor, der demjenigen, welcher das Sucka-Gebot in dieser Zeitlichkeit erfüllt, den einstigen Anteil an der Hütte Leviathans verheißt.

Wir fügen demselben den andern Satz aus Baba bathra 74, b. an, der sich, zur Erläuterung der Stelle: Jesaias K. 27, ביום ההוא יפקד ד׳ בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים „An jenem Tage wird Gott mit seinem harten, großen und starken Schwerte den Leviathan, die geradgestreckte Schlange, und den Leviathan, die in Krümmungen sich windende Schlange heimsuchen und das Ungetüm töten, welches im Meere" also ausspricht: אמר רב יהודה אמר רב כל מה שברא ה׳ב׳ה בעולמו זכר ונקבה בראם אף לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם ואלמלא נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו מה עשה ה׳ב׳ה סירס את הזכר והרג הנקבה ומלח׳ לצדיקים לעתיד לבא שנא׳ והרג את התנין אשר בים וכו׳ — „Alles — so gab R. Jehuda die von „Raw empfangene Erläuterung wieder — Alles, was Gott in seiner „Welt geschaffen, hat er männlich und weiblich geschaffen. Auch Levia„than, die geradgestreckte, und Liviathan, die in Krümmungen sich win„dende Schlange hat er männlich und weiblich geschaffen. Würden „sich die beiden verbinden, so würden sie die ganze Welt vernichten. „Was tat Gott? Er entmannte das Männliche und tötete das Weib„liche und bewahrte dies für die Gerechten zur kommenden Zukunft, wie „es heißt, er tötet das Ungetüm, welches im Meere u. s. w. —"

Versuchen wir es einmal dieses rätselhafte „Ungetüm" in seinen sonstigen Erscheinungen im Gebiete des heiligen Schrifttums aufzusuchen. Vielleicht finden wir einen einfachen Schlüssel zur Lösung dieser midraschischen Sphinx.

Ein Blick auf das Sprachgebilde: לויתן vergegenwärtigt die Radix לוה, welches in ילוה אישי אלי, וילוו עליך וישרתוך, לוית חן u. s. w. unzweideutig den Begriff des Anschließens, des Zugesellens ausdrückt, also, daß לויתן zunächst eine gesellschaftliche Vereinigung, eine gesellige Vereinigung, eine Gesellschaft bedeuten würde. In der Tat weist auch das „Behemoth", בהמות, mit welchem die Naturschilderung in Hiob den „Leviathan" zusammenstellt, durch seine Pluralform nicht minder auf einen Kollektivbegriff hin, so daß wir in jener Schilderung nicht sowohl die Schilderung eines großen Landtiers und eines großen Wassertiers vor uns haben, sondern die Schilderung der Landtierwelt und so auch der Wassertierwelt in den hervorragendsten Typen der Größe und

Macht, die in einzelnen Tierarten zerstreut vorkommen. בהמות wäre somit die Landtierwelt und לויתן die Tiergesellschaft der Gewässer. Dieses Kollektive des Begriffs בהמות erscheint z. B. auch in dem Verse Hiob K. 12, V. 7: שאל נא בהמות ותורך, wo sich die Singularform des Zeitworts auf das Substantiv im Plural bezieht. Ebenso ist Ps. 74, V. 14 von ראשי לויתן, von Köpfen des Leviathan die Rede, parallel mit dem vorhergehenden אתה פרצת בעזך ים שברת ראשי תנינים: ראשי תנינים על המים אתה רצצת ראשי לויתן תתננו מאכל לעם לציים. Die Stelle endlich Ps. 104, V. 25. זה הים גדול ורחב ידים שם רמש ואין מספר חיות קטנות עם גדלות שם אניות יהלכון לויתן זה יצרת לשחק בו, würde heißen: Dieses Meer, groß und weit gedehnt, dort wimmelt's ohne Zahl, kleinste Tiere mit größten, dort wandern Schiffe, diese Tiergesellschaft hast du geschaffen darin zu spielen!

Gehen wir nun der bereits zitierten Stelle Jesaias K. 27 näher, so lehrt der ganze Zusammenhang, daß hier unmöglich von dem Töten eines Tieres in konkretem Sinne die Rede sein kann. Alle vorangegangenen Kapitel sprechen von dem Gottesgerichte über Völker und Staaten. Zuerst im einzelnen: משא דמשק, משא מואב, משא בבל, משא צר משא מצרים. Sodann zusammenfassend „Siehe, הנה ד' בוקק הארץ וגו', so macht Gott die Erde leer und klüftet sie, macht uneben ihre Fläche und bringt ihre Bewohner auseinander. Volk und Priester wird gleich, Diener und Herr, Magd und Gebieterin, Käufer und Verkäufer, Darleiher und Anleiher, Gläubiger und Schuldner. Leer, leer wird die Erde und verfällt ewigem Raube; denn Gott hat dieses Wort gesprochen." Jes. K. 24. V. 1—3. Diese Zeit des an der Menschenwelt und an der Erde, die sie trägt, sich vollziehenden Gottesgerichtes, in welcher die Natur ihre Schätze versagt und die Menschengesellschaft in gegenseitigen Raub aufgeht, in welcher alle Faktoren der Kirche, der Familie und des bürgerlichen Verkehrs ihre Bedeutung verloren, mitten aber in diesem Chaos eine neu sich um das alte Gottesvolk gruppierende Gotteswelt auftaucht, wird mit allen ihren Ängsten und Entzücken eingehend geschildert, und mit dem Aufruf geschlossen: „Geh' mein Volk, gehe ein in deine Kammern und schließe deine Türen um dich, verbirg dich ein weniges, bis der Sturm vorüber. Denn siehe, ד' tritt hinaus aus seiner Stätte, die Verkehrtheit des Erdbewohners an ihm heimzusuchen, die Erde deckt ihre Blutschulden auf und verhehlt nicht mehr ihre Geschlagenen."

Daran schließt sich unmittelbar das Gotteswort: „An jenem „Tage wird Gott mit seinem härtesten, größten und stärksten Schwerte „Leviathan, die geradgestreckte Schlange, und Leviathan, die in Krüm-

„mungen sich windende Schlange, heimsuchen und das Ungetüm töten „welches im Meere —"

Es ist bis zur Evidenz klar, daß das hier von Gott zu Tötende eine soziale, menschengeschichtliche Potenz sein muß, die hier unter dem Bilde der geraden und krummen Schlange und des im Meere lebenden Ungetüms gezeichnet wird. Im sozialen, menschengeschichtlichen Staatenleben bewegt sich ja, wie wir gezeigt, der ganze Gedankenkreis, und Tier-Metapher sind ja ganz gewöhnlich im Munde der Propheten und Gottesmänner zur Bezeichnung von Völkern, Staaten und ihren Dynastien. Wir erinnern nur an die eine — wir sagen geradezu — Parallelstelle Ps. 68, V. 30 u. f.

גמהיכלך על ירושלם לך יובילו מלכים שי
ער חית קנה עדת אבירים בעגלי עמים מתרפס ברצי כסף
בזר עמים קרבות יחפצו
יאתיו חשמנים מני מצרים
כוש תריץ ידיו לאלהי׳
ממלכות הארץ שירו לאלהי׳
זמרו אדנ׳ סלה

Weit aus deinem Tempel über Jerusalem hin
Bringen dir noch einst Könige den Huldigungszoll.
Schilt nur das Schilf-Tier, die Gemeine der Gewaltigen unter den Völker-Kälbern, das sich in den Kot legt um Silberstücke,
Das von je die Völker getrennt, so oft sie Annäherung gewollt:
Dann kommen Hasmonäer aus Mizrajim,
Kusch reicht eilends Gott seine Hände hin —
Königreiche der Erde singet Gott,
Singet meinem Herrn, Sela!

Hier wird auf ein gewaltiges Reich hingeschaut, dessen höchstes Motiv das selbstsüchtige Geldinteresse ist, das sich um Silberlinge in den Kot erniedrigt, das seinen Vorteil nur in Trennung der Völker, in Entfernung der Völker von einander und von Gott findet, dessen Politik: divide et impera die Völker von je getrennt, so oft sie Vereinigung und Annäherung gewollt. Die Zurückweisung dieses Reichs in seine Schranken, גער, wird von Gott erbeten, dann wird selbst in Mizrajim Hasmonäer-Geist heimisch werden, Kusch macht seinen Frieden mit Gott und die Gotteshuldigung, das Gottesreich auf Erden wird allgemein. Dieses mit verderblicher Politik dominierende Reich heißt das Schilf-Tier unter den Völker-Kälbern! Die übrigen Völker sind „Kälber", junge, unerfahrene, in schlichter Einfalt ihrer physischen Weide

nachgehende Mächte, die sich auch geduldig ins Joch spannen lassen — (שם ידעה עגל, עגלי מרבק אפרים עגלה מלמדה אהבתי לדוש) — jene mit ihrer Politik den Weltfrieden und das Gottesreich störende Macht ist das „Schilf-Tier" unter den Kälbern, gehört zum Amphibiengeschlecht, dessen Natur lauernde, schleichende List und Tücke charakterisiert und das, zweien Elementen angehörig, in keinem zu fassen ist, indem es gewandt von dem einen in das andere entschlüpft.

Der eben angedeutete Zusammenhang, in welchem לויתן Jesaias K. 27 erscheint, legt es daher sofort nahe, in ihm die Metapher einer sozialen, menschengesellschaftlichen Macht zu erblicken und führt die sprachliche Herleitung und die von uns eben erkannte konkrete Bedeutung: Tier-Gesellschaft unmittelbar darauf, לויתן in metaphorischer Bedeutung als Menschengesellschaft überhaupt, als die staatliche Völkermacht im allgemeinen zu begreifen. Die *spezielle* Bedeutung der Wurzel לוה leiht dieser Auffassung auch noch eine andere Stütze. לוה bezeichnet nämlich nicht Verbindung im allgemeinen, sondern jenes Band insbesondere, das durch die Interessenabhängigkeit des einen vom andern entstehet. לוה ist die spezifische Bezeichnung des Verhältnisses des Schuldners zum Darleiher, des Klienten-Verhältnisses, und wo es in der Form נלוה על oder אל auftritt, da drückt es ebenfalls überall jene Verbindung aus, in welcher der abhängige, seinen Vorteil, seine Befriedigung, seinen Zweck und sein Heil Suchende zu dem stehet, in welchem und durch welchen er die Erreichung dieser Ziele hofft und findet. Kein treffenderes Wort daher als לויתן zur Bezeichnung eines Vereins, in welchem „Interesse" den eigentlichen Kitt der Vereinigung bildet, in welchem die Hoffnung oder die Überzeugung, die Befriedigung seiner Wünsche in dem andern und durch den andern zu finden, zur gefügigen Unterordnung unter, und zum gefügigen Anschmiegen an den andern führt, kurz, keine treffendere Bezeichnung für die historisch gegebene Menschengesellschaft als: „Leviathan", לויתן!

Jesaias K. 27 kennt nun zweierlei „Leviathan", zweierlei menschengesellschaftliche Mächte, לויתן נחש בריח und לויתן נחש עקלתון: eine wie Riegel innerhalb der im voraus abgesteckten Bahn auf ihr Ziel geradezu losfahrende, und eine in Schlangenwindung ihr Ziel erreichende Macht, somit die menschengesellschaftliche Potenz der *Gewalt* und die menschengesellschaftliche Potenz der *List*.

Also: An jenem Tage, dessen die Menschengesellschaft schlagende und heilende Gotteswaltungen, wie oben skizziert, die vorhergehenden Kapitel geschildert, *an jenem Tage sucht Gott mit seinem härtesten*,

größten und stärksten Schwerte jede auf geradaus fahrende **Gewalt** und jede auf in Windungen sich krümmende **Politik** gebaute Menschengesellschaft heim, und tötet das Ungetüm welches im Meere. Vergleicht man Stellen wie Jechesk. K. 29, V. 3 התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו שברת ראשי תנינים על המים Ps. 74, V. 13, so erscheint das אשר בים als Bezeichnung der Behaglichkeit, mit welchem das Ungetüm sich bis dahin ungestört in seinem Elemente bewegte. Nur nebenher bemerken wir noch, wie das Meer mit seinem Gewoge ein sehr gewöhnliches Bild für die wogende und mit Ungestüm sich bewegende Völkermenge ist. Jes. K. 17, V. 12. Ps. 65, V. 8. Ps. 93, V. 4. (In dem eben zitierten Psalm 74, V. 13 u. f. tritt תנין und לויתן ebenfalls zur Bezeichnung der egyptischen Macht auf, die Gott auf oder an ihrem Elemente, dem Meere in konkretem Sinne, gebrochen und sie dem in die Wüste gezogenen Volke zur Beute gegeben: אתה פרדת בעוך ים שברת ראשי תנינים על המים אתה רצצת ראשי לויתן תתננו מאכל לעם לציים).

Lesen wir nunmehr die Erläuterung des ר' יהודה אמר רב zu unserer jesaianischen Stelle, in welcher, wie wir gesehen, die menschengesellschaftliche Macht in zweifacher Gestalt erscheint, als Staat der Gewalt und als Staat der Politik, und beiden die endliche Vernichtung durch Gottes Gericht verkündet ist: so spricht sich der Sinn dieser Erläuterung wohl von selbst aus.

„Alles", so lauten ja ר"ב's Worte, „was Gott in seiner Welt geschaffen hat, hat er männlich und weiblich geschaffen —" er hat die Aufgabe eines jeden Organismus auf zwei geschlechtlich verschiedene Gestaltungen verteilt — „auch לויתן נחש בריח und לויתן נחש עקלתון hat er männlich und weiblich geschaffen" — auch der menschengesellschaftliche Organismus steht in zwiefacher Erscheinung, männlich und weiblich, da: männlich, als נחש בריח, als die auf ihr Ziel geradezu losgehende Macht der Gewalt; weiblich, als נחש עקלתון, als in Windungen und Krümmungen ihr Ziel anstrebende Macht der Politik. Daß die auf ihr Ziel geradeaus zutappende Gewalt, als Attribut der Stärke, dem Männlichen, und die in Windungen ihr Ziel erschleichende List, als Attribut der Schwäche, dem Weiblichen entspricht, bedarf keines weiteren Beweises — „würden sie sich miteinander vermählen, würden sie die ganze Welt zerstören" — würde Gewalt und Politik, Macht und Klugheit sich dauernd mit einander verbinden, sie würden eine ewige, unbezwingbare Universalherrschaft gründen, unter deren Joch alles Leben, alle freie Entwickelung und Selbstständigkeit ein Ende hätte. — „Was tat der Heilige, gelobt sei

er? Er entmannte das Männliche und tötete das Weibliche und konservierte dies für die Gerechten der Zukunft —" Gott schützt die Welt vor dem Entstehen alles unterjochender, dauernder Weltmonarchien dadurch, daß er die Gewalt entmannte, somit ihr Trieb und Fähigkeit nahm sich mit der ihr zu ihrer Ergänzung fehlenden Klugheit zu gatten; und daß er die Klugheit überhaupt noch nie zur Herrschaft hat kommen lassen. In der Tat beruht das ganze Geheimnis des historischen Dramas, das wir Weltgeschichte nennen, auf der faktischen Wahrheit, daß jede Macht, zu höchster Potenz als Gewalt erwachsen, blind wird und eben aus Bewußtsein der Stärke Klugheit als ein Attribut der Schwäche verschmäht, eben damit aber sich des einzigen Vehikels beraubt, ihre Existenz zu verewigen. Gewalt verschmäht es, sich mit Geist zu paaren, und geht daher entmannt, ohne Zukunft, zu Grunde. In der Tat hat noch kein Welteroberer eine dauernde Universalmonarchie geschaffen, die auch nur ihren Gründer überlebte. Und dieser Tatsache steht die andere als nicht minder historische Wahrheit zur Seite, daß bis jetzt Herrschaft überhaupt sich nur auf Macht gegründet, nie das Geistige herrschend geworden und statt daß Geist als das Herrschende und Macht nur als Werkzeug zur Vollbringung der Zwecke des Geistes dastehen sollte, alles Geistige nur zum Werkzeug der Macht erniedrigt ist und seinen Wert und seine Bedeutung nur in Mehrung der Macht und der Gewalt angewiesen findet. Während beide, Macht und Geist, im großen ganzen der bisherigen historischen Erscheinungen mißbräuchlich entartet erscheinen, imponiert die Macht selbst in ihrer mißbräuchlichen Entartung noch, die Menschen beugen sich der Gewalt; aber das zu einer in listigen Krümmungen sich windenden Schlange entartete Geistige wird dem Menschen — eben weil es das ursprünglich geistige Höhere ist und er in der Schlange sein göttliches Ebenbild in entwürdigtester Entartung erblickt — zum widerwärtigen Scheusal, das ihm nimmer das Joch imponierender Herrschaft aufzulegen vermag. Die materielle Macht, bis zur rücksichtslosen selbstsüchtigsten Gewalt entartet, spielt ihre Rolle in dem historischen Reiche der Weltereignisse aus. Das zur List und Klugheit entartete Geistige bleibt aufbewahrt für die zu erwartende Zukunft, in welcher es, mit Gerechtigkeit vermählt, den Herrscherthron der Welt besteigen wird.

Uns dünkt, es habe die sprachlich und exegetisch gegebene Auffassung des לויתן sich uns auch als natürlicher ungezwungener Schlüssel zum Verständnis der agadischen Worte unserer Weisen bewährt, und würde konsequent sich nun der andere agadische Satz:

כל מי שמקיים מצות סוכה בעו"הז ה'בי"ה מושיבו בסוכתו של לויתן לעתיד לבא dahin aussprechen: „Wer das Hütten-Gebot in dieser Zeitlichkeit erfüllt, dem gibt Gott Sitz in der **Hütte des Völker-Vereins** zur Zeit der zu erwartenden Zukunft."

In der Tat sehen wir nun aber auch nicht nur die Erfüllung des Sucka-Gebotes mit ihren beglückenden Folgen in engste Verbindung mit jener Zukunft gesetzt, die über welterschütternde und umwandelnde Katastrophen zur endlichen, wirklichen und wahrhaftigen Gesamterlösung der Menschheit auf Erden führt: „Wer das Gebot der Sucka erfüllt, den schützt Gott מחמתי של יום הבא, vor der vernichtenden Glut der kommenden Zeit;" nicht nur spricht sich das agadische Wort unmittelbar zuvor ebenso dahin aus „wer das Sucka-Gebot in dieser Welt erfüllt, dem gibt Gott in der zu erwartenden Zukunft Anteil an der Hütte Sodoms, נותן לו חלק לע"ל בסוכתה של סדום: sondern wir sehen ja in der Tat bereits Secharja K. 14, V. 16 das Resultat der ganzen weltgeschichtlichen Entwickelung, das aus den letzten Völkerkämpfen gegen Jerusalem hervorziehende endliche, Gott huldigende Völkerziel in der Tatsache ausgesprochen: והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלם ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ד' צבאו' ולחג את חג הסכות!

„Dann wird's geschehen, daß alles, was von all den über „Jerusalem gekommenen Völkern übrig bleiben wird, von Jahr „zu Jahr hinaufziehen wird sich dem Könige ד' צבאו' hinzu„werfen und das Hüttenfest zu feiern!"

Jene Zeit, von der der Prophet dieses zu verkünden hat, ist ja eben nichts anders, als das עתיד לבא, als jene auf Erden zu erwartende Zukunft, jener יום הבא, von dem רבי יצאי ז"ל in der Peßikta das große Wort ausgesprochen:

אין ניהנם לעתיד לבא אלא היום הבא הוא מיהמת את הרשעים שנאמר כי הנה היום בא בוער כתנור וגו' והיו כל זדים ועושי רשעה לקש ולהט אותם היום הבא אשר לא יעזוב להם שורש ועגף באיתה שעה ה'בי"ה עושה בוכה לצדיקים ומטמין אותם לתוכה שנא' כי יצפנני בסוכה ביום רעה ובו' ד' אלקי' עזו ישועתי סבותה לראשי ביום נשק לע"ל עתידין כל א"ה להיכנס על א' ולעשות מלחמה עמהם שנ' ואספתי כל הגוים אל ירושלים למלחמה ומה ה'בי"ה עושה ויצא ונלחם עם הגוים שנ' ויצא ד' ונלחם בגוים ההם ביום ההלחמו ביום קרב ביומו של ברעה ומדי עושה מסכך על ראשם של ישראל שנא' סבותה לראשי ביום נשק מהו נשק אמר ר' שמואל בר נחמן ביום שישיקו שני עילויות זה לזה באיזה יום הנה יום בא לד'!

Keines Gehinnoms bedürfe es für die zu erwartende Zukunft auf Erden. Die Zeit selbst, welche kommt, ist glühend wie ein Schmelz-

ofen für alle Frevler und Übeltäter. Das mit siegender Gewalt kommende Bessere duldet von selbst das Schlechte und Gemeine nicht mehr — denn also heißt es: denn siehe, der Tag kommt glühend wie ein Ofen, und es werden alle Frevler und Übeltäter zu Stroh und es faßt sie der kommende Tag mit seiner Glut und läßt ihnen nicht Zweig noch Wurzel. In demselben Moment schafft Gott eine schützende Hütte für das Haupt der Gerechten und, während er aus seiner verhüllten Waltung zum offenen letzten Kampf mit den gegen Jerusalem vereinten Völkermassen wie am Tage des Gotteskampfes gegen Pharao hinaustritt, deckt er schützend Israels Haupt am Tage des „Treffens", am Tage, wie R. Samuel S. Nachman erläuternd hinzufügt, an welchem die beiden in einander übergehenden Welten sich „berühren", — die alte Welt sinkt, die neue beginnt — und der Tag bricht an, mit welchem die Menschheit in ihrer Gesamtheit für ewig Gott zufällt. —

Diese Zeit und diese Kämpfe schildert des Propheten Wort und zeigt uns als letzte Errungenschaft aller der Gotteskämpfe und erziehenden Gottesgänge durch die Geschichte: das Hüttenfest von dem aus den Kämpfen erhalten hervorgegangenen Gesamtrest der Menschheit gefeiert — zeigt uns, um mit den Worten unserer Agada zu sprechen, die endlich erlöste Menschheit in סוכתו של לויתן vereinigt — somit gipfelt die Entwickelung der ganzen Weltgeschichte in der Gesamtfeier des Suckothfestes, und סוכה, die „Hütte", die dann nicht mehr nur Israels Hütte, sondern סוכתו של לויתן, die „Hütte" der vereinigten Gesamtmenschheit sein wird, ist das Höheziel der Völkererziehung בע"הז, mit dessen Erreichung die irdische ע"הב, die neue Zukunft auf Erden beginnt.

Sicherlich im Einklange mit diesen Gedanken erblickt die Weisheit unserer Weisen in den Festopfern des Hüttenfestes Weltopfer für die Sühne und Erhaltung der gesamten Völkermenge — הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות (Sucka 55, b.) — שבעים פרים שהיו ישראל מקריבים בחג כנגד שבעים אומות שישבו בשלוה (Peßikta) — und hat eben dieser Gedanke sie veranlaßt, uns am 1. Tage des Hüttenfestes eben jene Prophetenworte des Secharja K. 14, von den Gotteskämpfen und dem endlichen „Hütten-Siege": הנה יום בא לד', in die Hände zu geben, und am שבת ח'חמ' des Propheten Wort, Jecheskeel K. 38, von den Gog und Magog-Kämpfen, die eben identisch mit jenen Völkerkämpfen gegen Jerusalem sind, die in Secharja dem „Hütten-Siege" vorangehen.

Um in diese Gedankenkreise erschöpfend einzugehen, bliebe uns nunmehr nur übrig, die Idee des Hüttenfestes selbst samt seiner Festopfer uns zu vergegenwärtigen und daraus einen Einblick in deren Zusammen-

hang mit jenem endlichen Völkerziel der Menschheit-Erlösung und den ihm vorangehenden Gog- und Magog-Kämpfen zu versuchen.

סכך, die schützende Decke, das Laubdach der Hütte, ist der charakteristische Teil der Festhütte, der derselben die Bedeutung und Benennung סוכה gewinnt und erhält. Während die מחיצות, die Wände, nichts Charakteristisches in ihrer Konstruktion haben, deren Stoff vielmehr der Wahl eines jeden überlassen ist, sobald sie nur den Raum abgrenzende Wände von einiger Festigkeit bilden שיכולים לעמוד ברוח מצוי, ist dem סכך, dem schützenden Hüttendach, der עראי-Charakter, der Charakter des Unfesten wesentlich, und es darf weder מחובר noch מדבר המקבל טומאה sein, d. h. der Stoff des schützenden Daches darf weder noch mit der den Menschen tragenden Erdwelt verbunden sein, noch bereits dem Kreise des das Gepräge der Menschenherrschaft tragenden Menschenproduktes angehören. Die „Hütte" soll doch an den Schutz und die wundervolle Erhaltung erinnern, die unsere Väter auf ihrer Wanderung durch die Wüste, fern von allen Mitteln und Stützen der Existenz, die Natur und Menschenfleiß gewähren, rein unmittelbar unter Gottes Schutz und aus Gottes Händen mit Weib und Kind gefunden, soll ja immer aufs neue das Bewußtsein beleben und die eben aus jener, von ענני כבוד geschützten, mit Manna gespeisten, vom ארון ברית ד' geleiteten Wanderung geschöpfte Erfahrung verewigen, die Gottes Lehre selbst mit den Worten ausspricht: וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ד' אלדיך זה ארבעים שנה במדבר וגו' ויענך וירעיבך וגו' למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם כי על כל מוצא פי ד' יחי' האדם „Gedenke des ganzen Weges, den dein Gott dich diese vierzig Jahre in der Wüste geführt u. s. w. um dich erkennen zu lassen, daß nicht von dem künstlichen Menschenbrote allein der Mensch zu leben vermöge, sondern aus jeglichem Geheiß des göttlichen Mundes der Mensch zu leben vermöge" (5. B. M. K. 8. V. 2 u. 3) — kurz, wie wir dies bereits wiederholt an andern Orten entwickelt, es soll das Wohnen in der „Hütte" uns von Vergötterung aller jener Mächte erlösen, die unser Herz umstricken und uns der vertrauensvollen Hingebung an Gott und seine Leitung entfremden. Diese Mächte sind: die Natur und der Menschengeist. Beide sind die Schutzgötter der nichtjüdischen Welt, beide verneint unser Hüttendach, das weder מחובר noch כלי sein darf, weder noch Teil der Natur sein, noch bereits den Stempel der geistigen Menschenherrschaft tragen darf. Die מחיצות, das was den Menschen vom Menschen trennt, und jedem sein eigenes Bereich selbständigen Schaffens und Wirkens abgrenzt, das gestalten wir uns aus Natur und Menschen-Industrie, und in dem Mehr und Minder dieses

Ausbaues unserer irdischen Ansiedlung prägt sich die bürgerliche Stellung in ihren tausendfachen Abstufungen aus, von dem Palaste aus Marmorquadern bis zu der winzigen Baracke des Kossäten, die nur ב׳ כהלכתן ושלישית אפי׳ טפח aufzuweisen hat. Allein nur in den Beziehungen von Mensch zu Mensch, in den Beziehungen des sozialen Lebens, in den מחיצות, die das רשות eines jeden bilden, hat diese Verschiedenheit des Anteils an dem von Natur- und Menschengeist Gewährten Macht und Bedeutung. In dem, was uns alle schützt, in dem, was dem Fürsten in dem Palaste und dem Kossäten in der Baracke, was dem Palaste und der Baracke Schutz und Heil, Dauer und Segen zu gewähren vermag, darin sind wir alle, Fürst und Häusler gleich. Das klüftet die jüdische Welt von der nichtjüdischen Welt. Die nichtjüdische Welt ist von dem Wahn geleitet, es habe der Mensch die Gunst der Natur abzugewinnen und seinen Geist in Natur beherrschender Wissenschaft und Kunst zu entfalten, um seine Existenz auf Erden zu sichern und zu beglücken. Diese Sicherung eines beglückten Daseins auf Erden ist des einzelnen und der Gesamtheit höchstes und letztes Ziel, dem alles, vom Materiellsten bis zum Geistigsten wie Mittel zum Zweck sich unterzuordnen hat, und es dünkt dem einzelnen und es dünkt der Gesamtheit ihre Aufgabe nicht gelöst, so lange sie den Bau ihres Daseins und Glücks auf Erden nicht bis zu der äußersten Zinne des Dachstuhls durch natur- und menschenkünstliche Macht ausgebaut und gegen jeden andern Einfluß sichergestellt. Und eben dieser Wahn, der nicht nur die מחיצות, sondern auch das סכך, das schützende, deckend vollendete Element rein nur von Natur- und Menschen-Macht erwartet, und diesen naturmächtigen menschenkünstlichen Ausbau des schützenden Dachgipfels des Lebensbaus als letztes, alles andere bedingende Ziel erblicken läßt, dieser Wahn ist es, der — Selbsterhaltung und Selbstbeglückung als letztes, höchstes Ziel überall setzend — den Egoismus als berechtigteste Potenz in alle Fugen des Einzel- und Gesamtlebens bringt, Kraft in Macht und Gewalt und Geist in Klugheit und List egoistisch entsittlichend verkehrt, der die Macht mit dem Nimbus göttlicher Majestät umgibt, den Schwachen vor dem Starken, den einzelnen vor der Gesamtmacht zur Kniebeugung niederducken lehrt, um in kluger Berechnung durch diese Unterordnung den zur Selbsterhaltung und Selbstbeglückung vermeintlich notwendigen Anteil an der Macht und der Gewalt zu gewinnen — kurz, unter der Ägide und der Mithilfe der Natur und des Menschengeistes das schirmende Dach des Einzel- und Völkerlebens zu vollenden, das ist der Gedanke, der als Motiv und Ideal das Einzel- und Völkerleben treibt

und entsittlicht. Dem gegenüber steht Israel mit seiner „Hütte". Sein Ideal heißt: Erhaltung und Schutz von vornherein vollständig Gott überlassen, Natur- und Menschengeist nicht als schirmende Macht, sondern nur als Mittel zum Pflichtdienst Gottes auf Erden zu handhaben, in dieser Pflichttreue, in diesem Gottesgehorsam, in dieser Erfüllung des göttlichen Willens den einzigen Schwerpunkt des Einzel- und Gesamtlebens zu erblicken und die beglückende Erhaltung des einzelnen und der Gesamtheit nur infolge dieser Pflichterfüllung ganz allein unmittelbar von Gott zu erwarten. Kurz das jüdische Ideal heißt: mit treuen, Gott dienenden Händen aus Natur- und Menschen-Macht nur die מחיצות des Menschenhauses auszubauen, das Dach aber, Schutz und Schirm in vertrauender Hingebung von Gott zu erwarten; heißt: unter dem Schirm der göttlichen Gnade der Bundeslade seines Willens und seines Gesetzes, unbekümmert und unverkümmert, heiter und glücklich selbst durch Wüsteneien nachzuziehen — das Thema des großen Weltenschauspiels, das wir Weltgeschichte nennen, heißt: Kampf des „Daches" und der „Hütte" — Kampf der Hütte gegen das Dach — Kampf des Daches gegen die Hütte — aber die Hütte ist Sieger — und der letzte Akt des weltgeschichtlichen Dramas zeigt uns סוכה של לויתן, zeigt uns die Gesamt-Menschengesellschaft unter den einen Schirm der göttlichen Gnade vereinigt. Die Völkergeschichte *beginnt* mit einem himmelanstrebenden Turmbau, und *endet* unter dem Hüttendach — ist es Zufall oder Absicht, daß die gegen dieses erlösende Hütten-Ziel der Menschheit ankämpfende staatliche Macht: „Gog und Magog" heißt, גג aber eben nichts anders, als Gegensatz der סוכה ist, und מגוג der Form nach eben dieses der סוכה entgegengesetzte Prinzip zum „Staat" verwirklicht wie עוז und מעוז, אוד und מאוד, den Träger dieses גג-Prinzips bedeuten *kann*?? — —

Ein Blick auf die für das Hüttenfest angeordneten Opfer, 4. B. M. K. 29. V. 12 u. f., und ein Vergleich derselben mit den verordneten Opfern der übrigen Feste läßt dieselben sofort als ein *doppeltes* Opfer erkennen. *Vierzehn Schafe, zwei Widder*, dreizehn junge Stiere bilden das Opfer des 15. Thischri; *sieben Schafe, ein Widder*, zwei junge Stiere, oder *sieben Schafe, ein Widder*, ein junger Stier, sind die Festopfer des Neumondstages, des Peßach- und des Wochenfestes, des Neujahr- und Versöhnungstages. Das Verhältnis von 14 und 2 zu 7 und 1 ist das Merkmal, das uns in diesem Opfer ein doppeltes erkennen und demgemäß auch die 13 Stiere in 7 und 6 zerlegen läßt, so daß uns in dem Hüttenfest-Opfer ein kombiniertes Opfer von einer

seits 7 Stieren, 1 Widder und 7 Schafen, andererseits von 6 Stieren, 1 Widder und 7 Schafen dasteht. Dieses Hüttenfestopfer hat ferner noch das Charakteristische, daß, während an jedem der 7 Tage des Peßachfestes das Festopfer des ersten Tages ganz gleichmäßig wiederholt wird, somit an jedem der 7 Festtage 2 Stiere, 1 Widder und 7 Schafe dargebracht werden, an jedem der 7 Tage des Hüttenfestes das Opfer der Zahl nach variiert, und zwar bleibt die Zahl der Schafe und Widder konstant, die Zahl der Stiere nimmt jedoch mit jedem Tage um einen ab, bis daß am 7. Tage 7 Stiere, 2 Widder und 14 Schafe dargebracht werden. Während somit — das Opfer als ein doppeltes begriffen — am ersten Tage zweimal sieben Schafe, zweimal ein Widder, sieben und sechs Stiere dargebracht werden, besteht am zweiten Tage das Opfer aus zweimal sieben Schafen, zweimal ein Widder, sieben und fünf Stieren; am dritten: sieben und vier, am vierten, fünften und sechsten: sieben und drei, sieben und zwei, sieben und einem Stier, bis endlich am siebten die Zweiteiligkeit der Stiere ganz geschwunden und während sieben und sieben Schafe, ein und ein Widder dargebracht werden, einmal sieben Stiere für beide Gruppen gelten, nach folgendem Schema:

	Sch.	W.	St.		Sch.	W.	St.
1. Tag	7.	1.	7.	=	7.	1.	6.
2. „	7.	1.	7.	=	7.	1.	5.
3. „	7.	1.	7.	=	7.	1.	4.
4. „	7.	1.	7.	=	7.	1.	3.
5. „	7.	1.	7.	=	7.	1.	2.
6. „	7.	1.	7.	=	7.	1.	1.
7. „	7 Sch.	1 W.		=	7 Sch.	1 W.	

7 St.

Zum Verständnis dieser Verhältnisse entlehnen wir einige Sätze aus unsern Grundzügen einer jüdischen Symbolik*) über die Bedeutung der Tiere und der Zahlen beim Opfer.

Auch nur eine flüchtige Betrachtung des Kap. 4. des 3. B. M. legt den Gedanken unmittelbar nahe, daß die Gattung der für ein Opfer bestimmten Tiere in engster Beziehung zu der Persönlichkeit des Opferbringenden stehe, ja daß diese Persönlichkeit selbst ihren entsprechenden Ausdruck in dem Opfertiere findet. Die Persönlichkeit eines כהן משיח, eines סנהדרין muß dem פר, eines נשיא dem שעיר, eines gewöhnlichen Menschen מעם הארץ der שעירה oder dem כבש entsprechen.

*) Siehe Ges. Schriften Bd. III.

In der Tat sind auch Tiere ein so gewöhnlicher Sprachausdruck für Menschen-Persönlichkeiten, daß z. B. עתודי ארץ, אילי הארץ Widder des Landes, Böcke der Erde ohne weiteres die Großen und Anführer der Länder und der Erde bezeichnen. Wir beschränken uns hier auf kurze Definierung der אלים, ברים und כבשים.

צאן und בקר, diese beiden größeren Gruppen, aus welchen die Tiere zum Opfer gewählt werden, sind in ihrer Charakter-Eigentümlichkeit bezeichnend genug geschieden.

צאן steht zum Menschen in der Beziehung der von ihm zu erwartenden Leitung, Wartung, Pflege, also, daß wo wir צאן, das Schaf, als Metapher erblicken, wir ohne weiteres den Hirten als ergänzenden Begriff voraussetzen und z. B. אתם צאני ohne weiteres von selbst dahin verstehen: Ich bin euer Hirte, euer Führer und Versorger, selbst wenn nicht erläuternd hinzugefügt würde: צאן מרעיתי. Wo somit צאן im Opfer auftritt, da bezeichnet es die Einzel- oder Gesamtpersönlichkeit als untergeordnete, der Leitung unterstehende Persönlichkeit, und Gott gegenüber als Gegenstand der göttlichen Leitung und Fürsorge. Wir begreifen, warum das Peßach-Opfer ausschließlich vom צאן zu nehmen, und warum das fortgesetzte תמיד-Opfer כבש א׳ am Morgen und כבש א׳ am Abend war. In ihnen erschien die Israels-Gemeinde als das stete „Schaf der göttlichen Weide", als das ewige Augenmerk der göttlichen Fürsorge und Führung. — איל ist das durch Alter und Kraft über die übrige Herde hervorragende Schaf, der Widder, dem sich die übrige Herde unter Leitung des Hirten unterordnet, woher ja auch sprachlich die begüterten, tonangebenden Großen als die Widder in der Menschenherde bezeichnet werden. Im Opfer wird איל demgemäß die begüterte, einflußreiche Persönlichkeit, oder die Persönlichkeit nach den Beziehungen ihres Besitzes oder ihres Einflusses bezeichnen. So tritt איל charakteristisch als איל מילואי׳ bei Einsetzung der כהנים in ihre bevorzugte, einflußreiche Stellung auf; so als איל נזיר wenn der Nasir bei seinem Wiedereintritt aus der priesterlich geheiligten Ausnahmsstellung der Enthaltsamkeit in das normale genießende Leben erinnert werden soll, sich nun im genießenden Leben (שלמים) erst recht als der mustergiltige Geweihte zu bewähren, und die Echtheit seiner Nasir-Übung in der mustergiltigen Sittlichkeit und Göttlichkeit des genießenden Lebens zu erproben; so nach anderer Seite als איל im אשם מעילה und אשם גזלה, wo der erwerbende Mensch sich gegen die Heiligkeit des Gottes- oder Nächsten-Besitzes vergangen, oder wiederum im אשם שפחה חרופה, wo die bevorzugte und eben dieses Vorzugs willen eine höhere

Sittenreinheit postulierende Stellung des Freien einer Halbfreien gegenüber gerade in dem Momente mißbraucht worden, wo sie bei ihrem Übergange in die Gemeinde der Freien aus deren Beispiel eben jene höhere Sittenreinheit hätte lernen sollen ꝛc.

בקר, das Geschlecht der Rinder steht zum Menschen in Beziehung des Dienstes und der Arbeit. יחרש בבקרים mit Rindern pflügt man, את העגלות והבקר, Rinder ziehen an Wagen, עגלת בקר אשר לא עובד בה, mit Rindern wird Arbeit verrichtet, באין אלפים אבום בר u. s. w. ohne Rinder bleibt die Krippe leer und der Fruchtreichtum liegt in der Kraft des Ochsen. Daher עגל לא לומד ein nicht eingeübtes Kalb, פרה סוררה eine ungehorsame Kuh. Im Opfer wird daher בקר die im Dienste Gottes oder der Gesamtheit wirkende Persönlichkeit bezeichnen, oder die Persönlichkeit nach den Beziehungen dieser ihrer Dienstwirksamkeit. So die פרים der לוים bei ihrer Einsetzung in den Levitendienst, so Aharons עגל am Tage seiner Priester-Amtsweihe, so פר הבא על כל מצות und פר העלם דבר של צבור, wenn die höchste Nationalbehörde, die סנהדרין, durch Irrtum in ihrer Amtswirksamkeit gefehlt, ebenso פר כהן משיח wenn der כ׳הג׳, der als solcher mit seinem Privatleben mustergiltig wirken soll, somit selbst mit seinem Privatleben im Dienste der Nation steht, wenn dieser irrtümlich gefehlt לאשמת העם, oder zu dessen allgemeiner Sühne פר כ׳הג׳ ביום הכפורים. So auch selbst außer dem Opfer עגלה ערופה, wo der unentdeckte Mord als joch- und zügellose, d. i. als gesetzlose Tat charakterisiert werden soll.

Wenn daher Israel im Festopfer als כבש, איל und פר zu Gott hintritt, sich ganz auf- und hingibt אשה ריח ניחוח לד׳, in Gott wohlgefälliger Weise Nahrung des göttlichen Feuers auf Erden zu werden, so kann nach allem obigen der Sinn nicht zweifelhaft sein. In seiner doppelten, und zwar damit sein Wesen ganz erschöpfenden Beziehung tritt Israel zu Gott hin, als צאן und als בקר, in seinem unter Gottes Leitung zu gewinnendem Geschicke: צאן, und in seiner in Gottes Dienst zu vollbringenden Tat: בקר. Und zwar ersteres, seine geschichtliche Erscheinung, als כבש: von Gott geleitet, und in und durch diese Leitung איל: materiell und geistig gesegnet voranschreitend.

Wir haben nur noch das Zahlenverhältnis zu erwägen. Die beim gewöhnlichen Festopfer auftretenden Zahlen sind 7, 1, 2. 7 כבשים, 1 איל und 2 פרים; am ר״ה, י״כ und ש״ע 7 כ׳, 1 א׳ und 1 פר. Die Zahlen 7, 1, 2 sind aber überhaupt die Zahlen, die vorwiegend, ja fast ausschließlich in der Zahl der Opfertiere erscheinen. Die Bedeutung dieser Zahlen liegt sehr nahe. Wo ein Individuum oder eine Gesamt

heit als Einheit, גוי, hintreten soll, da wird die Zahl 1 die entsprechende sein. So bei jedem חטאת יחיד וצבור, so auch im תמיד-Opfer ꝛc. Wo jedoch eine Gesamtheit in ihrer Vielheit, in allen ihren einzelnen Gliedern als עם erscheinen soll, da wird diesem die Zahl 2, מיעוט רבים שנים, entsprechen. So ist es höchst charakteristisch, daß das Sabbath-Festopfer lediglich aus 2 כבשים besteht und sich nur dadurch vom תמיד unterscheidet. Während alles andere Israels Nationalgeschichte erwachsen und daher in allen andern Israel als nationale Einheit auftritt, ist es gerade der Sabbath, dessen Wesen in seiner Tiefe nicht sowohl Israel als Nation in seinem Nationalgeschicke, als vielmehr jeden einzelnen, schon als Mensch seinem Schöpfer entgegenführt, und ja eben aus diesem menschlichen Verhältnis des Sabbaths das nationale Israels herausgewachsen, מקדש השבת וישראל והזמנים: die Feste aus Israel, Israel aus dem Sabbat! Die Zahl 7 haben wir bereits in unseren Grundzügen sprachlich und sachlich als Bezeichnung der mit dem 1 verbundenen 6, d. h. der mit dem unsichtbaren Einen, Einzigen im Bunde stehenden Welt der sinnlichen Erscheinungen gefunden. Bezeichnet aber 7 das mit Gott verbundene Sinnliche, so wie das im Sinnlichen sich offenbarende Göttliche, so sehen wir sofort, daß 6 das mit Gott nicht verbundene, das Gott nicht offenbarende, von Gott losgelöste Sinnliche bedeuten würde und begreifen, weshalb diese Zahl nirgends im Opfer erscheint, außer — in der פרים-Zahl des Doppel-Opfers: 7 und 6 = 13 פרים, das uns hier beschäftigt.

Wenn demnach im gewöhnlichen Festopfer Israel als 7 כבשים, 1 איל und 2 פרים hintritt, so spricht es sich damit als ein solches nationale Wesen aus, das als כבש sieben ist, d. h. mit dessen von Gott geleiteter geschichtlicher Erscheinung Gott im besonderen Bunde steht, in dessen Geschichte sich die göttliche Bundesleitung offenbart, das unter dieser Gottesleitung geschichtlich zu einem איל, d. i. zu einer materiell und geistig gesegnet den anderen Völkern voranschreitenden einheitlichen Nation erblüht, und das als בר zwei ist, d. i. das nicht nur in seiner Gesamtheit in dem tätigen Dienste Gottes steht, sondern dessen jegliches Glied zum tätigen, pflichttreuen Gottesdiener berufen ist. Oder in der Ordnung des Hintritts zum Opfer, in welcher פרים vorangehen, spricht das Festopfer das Faktum aus: Wenn jeder Jude gesetzerfüllender Gottesdiener ist = 2 פרים, dann wird Israels Gesamtheit eine materiell und geistig von Gott gesegnete, allen andern Völkern voranschreitende Nation = 1 איל, und Israels ganze Geschichte wird dadurch eine mit Gott verbundene, Gottes Leitung offenbarende Erscheinung = 7 כבשים. Daß

am ר״ה und י״כ, wo eben der einzelne mit seinem verfehlten Gottesdienste erst sühnebedürftig und sühnehoffend der Prüfung seines Richters untersteht, nicht der einzelne, sondern die Gesamtheit in ihrem ewigen, unverlierbaren Ideale, nicht als 2 פרים, sondern als 1 פר zu Gott hintritt, dürfte einleuchten.

Nachdem am ר״ה und י״כ nicht nur Israel, sondern כל באי עולם עברו לפניו כבני מרון, sondern alle Menschenkinder mit allen ihren Leistungen dem prüfenden und richtenden Blick des Weltenrichters und Weltenlenkers vorübergezogen, sehen wir im Festopfer des Hüttenfestes zwei Gruppen erscheinen: 7 כבשים, 1 איל, 7 פרים = 7 כבשים, 1 איל, 6 פרים, im צאן-Charakter beide gleich, obgleich gesondert, doch hinsichtlich ihres Geschickes, jede auf ihre Weise eine von Gott geleitete, in ihren geschichtlichen Gängen Gott offenbarende Herde: 7 כבשים, jede auf ihre Weise ein materiell und geistig gesegnetes, seinen übrigen Genossen auf Erden voranschreitendes Ganzes 1 איל.

Allein im פרים-Charakter, in den Beziehungen der Tat, der leistenden Wirksamkeit, treten die beiden Gruppen im Gegensatz auseinander.

Die eine gehört nicht nur hinsichtlich dessen, was sie empfängt, hinsichtlich ihres geschichtlichen Ganges auf Erden Gott an, es ist nicht nur Gott mit ihrer Geschichte im Bunde, nicht nur ihr Geschick ist göttlich, sie ist nicht nur als כבש Sieben, sie ist auch als פר Sieben: שבעה פרים, sie gehört auch mit dem was sie leistet Gott an, sie steht auch mit ihrer Tat, mit ihrer Wirksamkeit, mit all ihrem Tun und Lassen unter Gottes Leitung, im Dienste Gottes, auch ihre Tat ist göttlich.

Die andere ist wohl als כבש Sieben, steht wohl auch mit ihrer geschichtlichen Entwickelung unter Gottes Obhut und Führung, ihre Geschichte ist göttlich und offenbart die göttliche Waltung; allein ihre Tat ist es nicht, mit ihrem Tun und Lassen steht sie nicht mit Gott im Bunde, als פר ist sie Sechs, ist sie losgelöst von dem Bunde und dem bestimmenden Einflusse des einen Einzigen, ist mit ihrem Tun und Lassen aus dem göttlichen Verbande getreten, ihre Geschichte ist göttlich, ihre Tat ist gott-los, sieben כבשים, sechs פרים!!

Allein dieser Gegensatz ist ein allmählich schwindender. Während die eine Gruppe unveränderlich 7 כבשים, 1 איל, 7 פרים, unveränderlich nicht nur mit ihrem Geschicke, sondern auch mit ihrer Tat mit Gott im Bunde bleibt, nähert sich die andere, wenngleich auf gesondertem Wege doch nicht minder in ihrer geschichtlichen Entwickelung von Gott geleitete Gruppe, allmählich auch mit ihrem Tatenleben

der auch mit ihrer Tat im Gottesdienste verharrenden Genossin, der Gegensatz wird immer kleiner, 6 und 7, 5 und 7, 4 und 7, 3 und 7, 2 und 7, 1 und 7, bis er endlich ganz schwindet, und die beiden, wenngleich in gesonderter Stellung und Begabung gleich göttlich geführten Gruppen endlich in ihrem Streben und Wirken einheitlich zusammengehen und einen einzigen Gott dienenden Bund: שבעה פרים auf Erden bilden. — —

Ist das nicht Geschichte und Gegensatz Israels und der Menschheit bis zu jenem Tage hin, wo die Völker gehen werden „zum Hause des Gottes Jakobs um zu lernen von seinen Wegen, um zu wandeln in seinen Pfaden, wo von Zion das Gesetz und Gottes Wort von Jerusalem ausgehen wird" — ist das nicht Geschichte und Gegensatz Israels und der Menschheit bis zu jenem Tage hin, wo „Gott König sein wird über die ganze Erde, Er einzig und sein Name auf Erden einzig" — nicht Geschichte und Gegensatz Israels und der Menschheit, bis zum allgemeinen Hüttenfeste und der Allvereinigung in סוכתו של לויתן — sind diese פרים nicht כנגד שבעים אומות שישבו בשלוה, das jüdische Opfer für das Völkerheil und den Völkerfrieden? —

Cheschwan.

Die jüdische Gesamtheit in ihrer vereinigten Kraft und Permanenz Trägerin des Gesetzes. אין צבור עני ואין צבור מת. — **Bedeutung des Anschlusses an die Gemeinde im Gebete. — Die Zusammengehörigkeit und Gegenseitigkeit aller.** כל ישראל ערבים זה לזה.

Am 7ten Cheschwan, wenn der entfernteste Festwaller bereits wieder in die Heimat zurückgekehrt sein konnte, begann man mit Einschaltung der Regenbitte in das Gebet. Es war nämlich der Cheschwan die Zeit, in welcher sich fast der Fruchtsegen des ganzen Jahres durch rechtzeitigen Eintritt des Regens zu entscheiden hatte. Stellte er sich zur gehofften Zeit nicht ein, so waren Fasten angeordnet, die in periodischer Stufenfolge immer an Entsagung und Beschränkung des Genusses, des Verkehrs und der Familienfreuden zunahmen.

Bei dieser Gelegenheit hören wir (Thaanith 11 a.) die zu beherzigenden Worte: ת"ר בזמן שישראל שרוין בצער ופירש אחד מהן באין שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם ומניחין לו ידיהן על ראשו ואומרין פלוני זה שפירש מן הצבור אל יראה בנחמת צבור „Wenn Israel in Leiden ist und es bleibt einer teilnahmlos dabei, so legen die beiden jeden Menschen begleitenden Engel ihm ihre Hände aufs Haupt und sagen: „Er hat sich von der Gemeinde ausgeschlossen, er erfahre auch nicht den Trost der Gemeinde."

תניא אידך בזמן שהצבור שרוין בצער אל יאמר אדם אלך לביתי ואוכל ואשתה ושלום עליך נפשי אם עושה כן עליו הכתוב אומר והנה ששון ושמחה וגו' „Wenn die Gemeinde in Leiden ist, sage keiner, ich gehe nach Hause, esse und trinke und lasse mir es gut sein! Tut er dies, so heißt es von ihm (Jesaias K. 22): „„da ist Fröhlichkeit und Freude, Rinder töten, Schafe schlachten, Fleisch essen, Wein trinken, Essen,

Trinken, morgen sterben wir ja doch! Meinen Ohren wird es offenbar, o Gott, daß diese Sünde euch nicht bis in den Tod verziehen wird.'''' עד כאן מדת בינונים וכו' Und das sind noch die Mittelmäßigen; von den Schlechten heißt es: (das. 56) ,,,,Kommt, ich gebe Wein her, wir wollen uns tüchtig berauschen und wie heute wird's auch morgen hergehen!'''' Darauf heißt es: ,,,,der Gerechte geht hin und keiner nimmt's zu Herzen, daß vor dem Unglück eingetan wird der Gerechte.'''' אלא יצער אדם עם הציבור שכן מצינו במשה רבינו שציער עצמו עם הצבור וכו'. Vielmehr trage jeder mit die Leiden der Gemeinde, so setzte Moscheh sich auf Stein und stützte sich auf Stein (2. B. M. K. 16) als er für sein Volk, das in Kriegsnot war, betete, וכל המצער עצמו עם הצבור זוכה ורואה בנחמת הצבור und jeder, der an dem Leiden der Gemeinde teilnimmt, wird auch mit teilhaben an dem tröstenden Heil der Gemeinde! וישמע יאמר אדם מי מעיד בי אבני ביתו של אדם וקורות ביתו של אדם מעידין בו וכו', und sagt einer, wer weiß um mich! Siehe, die Steine und Wände seines Hauses zeugen wider ihn, die Engel, die ihn begleiten, seine eigene Seele, ja die Glieder seines eigenen Leibes zeugen wider ihn; denn also heißt es: ,,,,ואתם עדי נאום ד',,,, Ihr selbst seid meine Zeugen, spricht Gott!''''

So dringt die Lehre der Weisen auf jenes Gesamtgefühl, das jeden Einzelnen sich als Glied des Ganzen empfinden läßt, und wie der Letzte, Vereinzeltste, der Gesamtheit nicht fremd sein darf, wie „die Gesamtheit nicht um Regen bittet, so lange nicht der fernste ihrer Genossen in die Heimat zurückgekehrt sein kann", so soll auch ein jeder selbst in isoliertester Zurückgezogenheit die Gesamtheit im Herzen tragen und sich daheim nicht gütlich tun, wenn die Wehklage auf den Gassen weilt.

Es ist aber überhaupt "צבור,,, die Gemeinde, ein Begriff, der in der jüdischen Anschauung mit hoher Geltung umkleidet und mit noch viel innigeren Banden seine Glieder zu fesseln geeignet ist, als der Staat seine Bürger, als seine Söhne das Vaterland.

Das Gefühl der Dankbarkeit, das Bewußtsein materieller und geistiger Interessen, der Sinn der Ehre und der Pflicht weben anderwärts das Band zwischen der Gesamtheit und ihren Gliedern. Der einzelne fühlt es, daß er nur durch das Zusammenwirken aller seine Einzelstellung gewinnt und seines Einzelstrebens froh wird. Allein in jüdischen Kreisen sind es gerade die höchsten Güter, an denen der einzelne gar nicht als einzelner, sondern eben nur als Glied der Gesamtheit, als Genosse der Gemeinde teilnimmt, und sind es gerade die höchsten Zwecke, die

er gar nicht als einzelner, sondern eben nur als Glied des Ganzen zu lösen im Stande ist.

Nicht mit dem einzelnen, mit der jüdischen Gesamtheit, mit seiner Gemeinde hat Gott den Bund seines Gesetzes und seiner Verheißungen geschlossen, nicht dem einzelnen, der Gesamtheit seine nächste Nähe zugesagt. Es war selbst nicht eines Moscheh's unerreichte geistige und sittliche Größe, es waren die Tausende und Myriaden der um Gott vereinten Volksgemeinde, die die Gottesherrlichkeit aus Himmelshöhen in die irdische Nähe luden. שובה ד׳, betete Moscheh, wenn die Lade des Bundesgesetzes zur Ruhe sich wandte, kehre ein, o Gott, רבבות אלפי ישראל unter die Myriaden der Tausende Israels, ללמדך שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל! (Baba Kama 83). Und wenn Gott von Mund zu Mund mit Moscheh sprach, so sprach er immer nur mit ihm לאמר, weil es der Mitteilung an das Volk, an die Gesamtheit, an die Gemeinde galt; nicht um Moscheh's willen, בשבילכם, um Israels Willen offenbarte sich Gott dem Moscheh (סברא ויקרא anfangs). Ja, es wird selbst der Größte nur der höchsten Gottesgnade gewürdigt, wenn הורו ראוי לכך, wenn seine Zeit, wenn die Gesamtheit, die ihn umfängt, dessen würdig ist (Sota 48 b.). Denn nicht auf den einzelnen, auf die jüdische Gesamtheit hat Gott den Bau seines Reiches gestützt. Nicht von dem einzelnen, von der Gesamtheit erwartet er die höchste Lösung seines Willens. ונקדשתי בתוך ב״י im Kreise der jüdischen Gesamtheit, lautet sein Wort, will ich geheiligt werden, und sein ganzes Gesetz hat ja nicht blos die Heiligung des Individuums, sondern die Vollendung des Gesamtheitlebens auf dem Boden des heiligen Gotteswillens zum Gegenstande, und setzt somit das ewige Dasein einer ihm geweihten Gesamtheit als erste Bedingung voraus. Die reichste Einzelkraft ist zu arm, das göttliche Gesetz zu tragen, das vollendetste Einzelleben immer nur ein Fragment des großen Ideals, das durch die Thora zur Verwirklichung kommen soll, und der reichste und vollendetste einzelne ist eben nur ein einzelner, dessen Denken und Streben mit den siebzig Jahren seines Hierseins erlischt. Nur, wie das Wort der Weisheit treffend lautet, אגודתו על ארץ יסדה, „seine Verbindung hat er auf Erden gegründet", hat sich eine Gesamtheit dahin gestellt, die eben in ihrer mannigfaltigen Verschiedenheit alle Seiten des göttlichen Gesetzes zur Verwirklichung zu bringen vermag, in welcher, wie das חלבנה im קטורת, selbst die Mangelhaften und Schwachen mit zur Vollendung des Ganzen gehören, um von den Vollkommenen und Begabten überwunden und gesühnt, erzogen und veredelt, erhalten und getragen zu

werden (כריתות ו'); die, wie der Feststrauß, mit dem wir am Hüttenfeste vor Gott erschienen, die verschiedensten Nüancen der Begabung und des Charakters, die frühwelkende Weide und den immer grünenden Ethrogbaum, die geistig duftende Myrthe und die mit ihren Früchten nährende Dattelpalme mit einem Bande umschlingt תלוים אלה באלה למשוך אלה את אלה ילכבר אלה על אלה לעשות אלה כאלה להנעים זמירות אלה למי ברא אלה, „die einen an den andern hangend, heranzuerziehen die einen die andern, zu sühnen die einen die andern, zu bilden, die einen wie die andern, bis das Ganze eine Verherrlichungshymne dessen werde, der diese Gesamtheit der Mannigfaltigkeiten zu seiner Verherrlichung geschaffen."

Nur die Gesamtheit ist's ferner, wie ein anderes Wort der Weisheit lautet, אין צבור עני ואין צבור מת, die nie arm ist und nie stirbt. Räumlich und zeitlich ist nur die Gesamtheit im stande, das göttliche Gesetz zu tragen. Nur die Gesamtheit ist nie arm, sie *kann* in jeder Zeit alles erfüllen, alles herstellen, was die Verwirklichung des Heiligtums, die Vollendung des göttlichen Reichs auf Erden bedarf. Sie ist nie arm, sie hat zu allem die Mittel, wenn ihre Glieder von dem rechten Gesamtgefühl erfüllt sind. Aber was noch mehr ist, sie stirbt nicht, alle Ewigkeit ist ihr, sie kann für ewige Zeiten schaffen, wenn sie es nur versteht, ihren Geist und ihren Willen in ihrem Kreise zu vererben, und sie kann auf die *Zukunft* rechnen, die vollenden wird was sie begonnen, die sühnen wird was sie verfehlt, die ergänzen wird was sie mangelhaft gelassen. In der Gesamtheit stehen daher nicht nur in jeglicher Gegenwart die verschiedensten Nuancen des Seins und des Strebens ausgeglichen da, die Gesamtheit repräsentiert nicht nur in jeglicher Gegenwart den am vollendetsten vorhandenen Träger des göttlichen Gesetzes, sie steht zugleich in jeder Gegenwart da als die Wurzel aller Zukunft, als die Keime aller künftigen Größe und Vollkommenheit in ihrem Schoße bergend, sie vergegenwärtigt dem Gottesblick in jedem Momente das im Laufe der Jahrhunderte zur Vollendung reifende Ideal Israels, und אלד' נצב בעדת א' und „*Gott* ist gegenwärtig in der *Gemeinde* Gottes!" Denn nur die Gesamtheit, die Gemeinde ist עדה, „die für die Gottesbestimmung immer Bereite", nur sie in ihrer vereinigten Kraft trägt die Bestimmung und ist in ihrer Permanenz immer vorhanden.

Es ist aber die jüdische Gemeinde in ihrer durch keine Stellvertretung zu beseitigenden Ursprünglichkeit nichts anderes als die wirkliche Vereinigung aller ihrer Glieder, d. h. aller Juden, eine Wirklich-

keit, die nie und nimmer zu einer bloßen Fiktion herabgebracht werden darf. Sie ist aber daher auch in jedem einzelnen ihrer Glieder zu allen Zeiten gegenwärtig; denn kein Jude ist ein bloßes Individuum, er ist wesentlich Glied der großen jüdischen Gesamtheit, und wenn er sich recht begreift, so hat er selbst sein individuellstes Einzelleben nur als Beitrag zu der von der ganzen Gesamtheit durch alle ihre Glieder zu verwirklichenden Aufgabe seinerseits zu lösen. Diese in jedem einzelnen Juden vorhandene Vertretung der jüdischen Gesamtheit ist von so unauslöschlicher Wirklichkeit, daß ja ursprünglich jeder einzelne Jude, nach gesetzlicher Praxis aber jede drei Juden, שלשה הדיוטות, ohne weitere besondere Bevollmächtigung das Gesetz namens der Gesamtheit gegen jeden einzelnen zu vertreten bevollmächtigt sind und als Zivilgericht jeden einzelnen vorladen, beurteilen, verurteilen, und zur Erfüllung des gesetzlichen Rechtes anzuhalten befugt und vermögend sind. שלשה הדיוטות דנין את האדם בעל כרחו.

Insbesondere bedeutsam tritt der Begriff der jüdischen „Gemeinde" bei den höchsten Momenten der jüdischen Lebensaufgabe hervor, sei es, daß es gilt die höchste Pflicht der jüdischen Bestimmung durch Tat zu vollbringen, oder sich dieser höchsten Lösung im Gottesdienst zu weihen. Das Höchste, das der Mensch hat, für die Rettung des Höchsten, das Gott auf Erden gestiftet, einzusetzen, die Treue gegen das göttliche Gesetz mit dem Leben zu bezahlen, den Märtyrertod für Gott zu sterben wird — außer Religions-Verfolgungs-Epochen — nur gefordert, ja vielleicht sogar nur gebilligt, wenn es in Mitte einer jüdischen Gemeinde geschieht, wenn mindestens zehn Juden — der kleinste Kreis jüdischer Gemeinschaft — darum wissen, wenn ונקדשתי בתוך בני ישראל, wenn damit einer jüdischen Gesamtheit das Beispiel der höchsten Heiligung des göttlichen Namens und Willens gegeben wird, wenn gleichsam eine jüdische Gesamtheit Erbin der großen Wahrheit ist, die hier aufs neue mit dem Blute besiegelt wird. Scheint es doch, als ob was geleistet und gelehrt ist, wahrhaft nur dann geleistet und gelehrt ist, wenn es von einer Gesamtheit geleistet und gelehrt worden. Was der einzelne von uns empfängt, — so bedeutend auch gewiß das Wirken für den einzelnen ist und נפש אחת מישראל einer „ganzen Welt" gegenüber das Gleichgewicht hält, — was wir dem einzelnen geleistet, was wir dem Bewußtsein des einzelnen anvertraut, ist doch nur vielleicht auf die kurze Daseinsdauer dieses einzelnen beschränkt. Aber nur was wir für die Gesamtheit gewirkt, was wir dem Bewußtsein einer Gesamtheit, der nimmer Sterbenden, übergeben, haben wir für die Ewig-

keit getan und gelehrt und noch den spätesten Enkeln reift die Frucht aus unserm Leben und Sterben. Ist doch das vielleicht die Meinung jener sinnschweren Sätze R. Gamliels des Sohnes R. Jehuda's Hannassi: וכל העוסקים עם הצבור יהיו עוסקים עמהם לשם שמים שזכות אבותם מסייעתם וצדקתם עומדת לעד ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאלו עשיתם. Sagen diese Sätze doch vielleicht: „Wer sich mit der Gemeinde beschäftigt, beschäftige sich mit ihr in reiner Gesinnung. Denn wie sie, die Gemeinde, von dem Verdienste ihrer Väter getragen ist, so ist auch das Gute, das für sie und durch sie geleistet wird, für die Ewigkeit getan, — die Tugend der Gesamtheit erben die Enkel — und euch, Gegenwärtigen erwächst so reicher Lohn, als hättet ihr das Gute geübt, — (das einst noch die spätesten Enkel aus eurem treuen Wirken für die Gesamtheit schöpfen)." Sehen wir denn nicht auch in der Tat, wie die Märtyrer unserer Vorzeit dadurch, daß ihre Hinopferung dem Bewußtsein ihrer Gesamtheit übergeben worden, noch jetzt für uns und unsere Kindeskinder gestorben sind? Wirkt ihr Beispiel nicht fort in jeder Anregung zu gleich opferfreudiger Hingebung, die noch der späteste Enkel aus ihrem von der Gesamtheit jährlich gefeierten Gedächtnis schöpft?

Und wie hier im Leben, so auch in dem Rüsten und in der Weihe für's Leben, im Gottesdienst. כל דבר שבקדושה לא יהי' בפחות מעשרה. Nicht der einzelne als einzelner vermag „Amen" zu der Verheißung und Bestimmung zu sagen, daß „Gottes großer Name in seiner Welt gehoben und geheiligt" werden solle, und dieses „Amen" mit dem Entschlusse zu besiegeln, daß „diese Verherrlichung seines großen Namens durch ihn segnend gefördert" werden solle = קדיש, א'י'ש'ר'. Nicht an den einzelnen als einzelnen kann die Aufforderung zu solcher „segnenden Förderung" des Gottesreiches auf Erden ergehen, und nicht der einzelne als einzelner kann einer solchen Aufforderung entsprechen = ברכו, ב'ה'ל'ו'. Vermessenheit wäre es, vom einzelnen als einzelner zu sagen: „er wolle wie die Engel in den Höhen Gottes Namen auf Erden heiligen" = קדושה. Kein einzelner, Israels Gesamtheit auf Erden, in ihrer Gesamtheit die Mannigfaltigkeit und Fülle bis zur höchsten Geistes- und reinsten Willenskraft auf Erden und das Wirken aller vergangenen und künftigen Geschlechter umfassend, nur diese in ihrer Gesamtheit ist der Gottesbote — auch ein Engel „mit dem Gottesnamen in seinem Inneren", auch ein ישר אל, Gottgesandt im Ringkampf mit den irdischen Mächten dem Gottessieg und der Gottesverherrlichung auf Erden den Weg zu bahnen, — nur sie, in Hinblick auf ihre Vergangenheit und

Zukunft vermag engelgleich das Wort der Gottesheiligung in den Mund zu nehmen, nur ihre verjüngten Gesamtheitssprossen, die kleinen jüdischen Häuflein in weitester Zerstreuung vermögen als ihre Töchter das gottverherrlichende Wort der Mutter nachzusprechen und als Sohn dieser Tochter, als Glied der Gesamtheit kann, ja soll der einzelne dieser Gesamtverherrlichung sich anschließen. Kann und soll! Denn wie nur im Anschluß an die Gemeinde der einzelne den kleinen Anteil voll zu lösen vermag, den er seinesteils an der großen jüdischen Gesamtaufgabe zu tragen hat: so kann ja auch die jüdische Gesamtheit ihre große Gottesbotschaft auf Erden nicht vollbringen, ja sie selbst und ihre Sendung wäre reine Chimäre und Dichtung, wenn nicht jeder einzelne durch seine volle Dahingabe an die Gesamtbestimmung und Pflicht sein Scherflein zur Vollendung des Ganzen trüge. Denn nur in dem Gesamtkomplex aller einzelnen ist die Gesamtheit wirklich, so wie der einzelne nur im Aufgehen in die Gesamtheit sein wirkliches, ewiges Dasein auf Erden findet.

Darum ist aber auch der Anschluß an die „Gemeinde" im Gebete überhaupt von so hoher Bedeutung für den jüdischen Gottesdienst. Nur im Anschluß an die Gesamtheit, und für dieselbe an seine Gemeinde, in der Gemeinde, für die Gemeinde, mit der Gemeinde betend und wünschend, hoffend und strebend, wirkend und schaffend findet der einzelne seine wahrhafte Stelle vor Gott. Und das in solcher Gemeinsamkeit Erflehte mag am vollsten der Erhörung, und nur das durch in solcher Gemeinsamkeit gefaßte Vorsätze Begonnene am vollsten des Segens harren. So sehr, daß selbst, wer an dem wirklichen Anschluß an die Gemeinde zur Zeit des Gottesdienstes verhindert ist, sich wenigstens ihr im Geiste mit seinem Gebete anschließen und sein Gebet in derselben Zeit verrichten sollte, in welcher die Gemeinde im Gotteshause versammelt betend vor Gott steht. Denn: אמתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין, ואין הב"ה מואס בתפלתן של רבים וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע! ja, גורם גלות לו ולבניו! (Berachoth 7 b. 8 a.)

Wie aber somit der Gedanke des Aufgehens des einzelnen in die Gesamtheit, ja, seines Wurzelns und der Begründung seines wahrhaften Seins und Strebens in ihr in so prägnanter Weise im jüdischen Gottesdienst seine stete Neubelebung findet, so tritt auch das Korrelat dieses Verhältnisses, die Gegenwart der Gesamtheit in jedem einzelnen, die Zusammengehörigkeit, die Gegenseitigkeit aller, nach welcher keiner sich materiell und sittlich vollendet halten darf, so lange noch einer materiell oder sittlich mangelhaft ist, und ebenso jeder berufen ist, für

den Mangel des andern einzutreten und seine Ergänzung zu vermitteln, alle diese die jüdische Gesamtheit zu einer wahrhaft lebensvollen Gemeinschaft gestaltenden Verhältnisse, die das Lebensblut des Gesamtherzens durch alle Organe treibt und jene Sympathie der Glieder erzeugt, die Israel in Wahrheit zu dem גוי אחד בארץ, zu jener Einheit sonder gleichen auf Erden schafft, um die die Welt uns beneidet — alle diese Verhältnisse treten auch beim Gottesdienst, dieser rüstenden Weihe für's Leben, in eindringlicher Weise hervor. Da bedarfs keiner Firmelung und Weihe; jeder Unbescholtene kann als שליח צבור die Gesamtheit repräsentieren und namens der Gemeinde beten und für Gott die Gemeinde zum Bekenntnis und zur Beherzigung ihrer heiligsten Bestimmung und Aufgabe auffordern, — und in den Sätzen כל המחויב בדבר מוציא את אחרים ידי חובתן und אעפ"י שיצא מוציא, daß jeder, der selbst auf eine Sache verpflichtet ist, auch dem andern zur Erfüllung seiner Pflicht Vermittelung zu leisten vermag, und selbst wenn er für sich bereits das ihm Obliegende erfüllt hätte, er sich dennoch so lange noch verpflichtet zu halten hat, so lange die Verpflichtung des andern noch der Erfüllung harrt, in diesen Sätzen tritt das ערבות, die Verantwortlichkeit, die ein Jude für den andern vor Gericht trägt, כל ישראל ערבים זה לזה in so ausgeprägter Weise hervor, daß kaum etwas anderes so geeignet ist, uns des innigen Bandes bewußt zu machen, das uns alle zu einer einzigen Einheit vor Gott verbindet.

Und das ist das Gefühl, an welches die eingangs mitgeteilten Sätze der Weisen appellieren. Wie wir im Gebete vor Gott stehen, so sollen wir uns im Leben bewähren. Was wir im Gebete Gott gelobt, das sollen wir im Leben lösen. Nicht im Gebete die Einheit und im Leben die Zwietracht, nicht im Gebete das Gesamtgefühl und im Leben der Egoismus, nicht im Gebete die Hingebung und im Leben die Selbstsucht. Sondern das Gesamtgefühl, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, der Gemeinsamkeit der Aufgabe und ihrer Lösung, werde von früh an in uns groß gezogen, auf daß das Leben uns vereint finde, einen Schmerz alle fühlen, eine Begeisterung alle belebe und alles Gute und Edle, alles Gottgefällige und Große stets eine Vereinigung von Kräften finde, die vor den höchsten und erst durch Generationen hindurch zu erreichenden Ziele nicht zurückzuschrecken hat und welcher Gott jederzeit seinen Beistand und Segen verheißen hat:

הן א' כבור לא ימאס!

Kislew.

Das Chanucka-Wunder als letzte der von der jüdischen Gesamtheit gefeierten Wundertaten. — Die Endbuchstaben — מנצפך — als Wahrzeichen für Israels Geschichte (nach Megilla 2. Sabbat 104).

נס, das Wort, mit welchem unsere spätere Volkssprache ein Gott offenbarendes Wunder bezeichnete, bedeutet in der Sprache unserer heiligen Urkunden zunächst ein hoch aufgesteckes Wahrzeichen, insbesondere das Feldzeichen, die Standarte, die der Schar den Ort bezeichnet, wo sich der Führer, somit die Intelligenz und die leitende Macht des Ganzen befindet, und dadurch zugleich die Richtung andeutet, wohin sich die Schar im ganzen und jedes einzelne Glied derselben zu bewegen habe. So lange die Fahne im Mittelpunkt des Lagers oder an der Spitze der Schar sichtbar ist, so lange weiß dieselbe, daß ein waches Auge für alle sorgt und ein Gedanke die Bewegung aller leitet.

Kaum treffender und gedankenvoller konnte daher wohl unser Volk die Wunder seiner Geschichte bezeichnen und durch kein Wort voller und inniger ausdrücken, was sie ihm sind und was es an ihnen gefunden, als indem es sie נסים, seine Wahr- und Feldzeichen nannte. Das göttliche Wort nennt sie אותות: einen Gedanken, eine Wahrheit vergegenwärtigende Zeichen, die Wirklichkeit einer Wahrheit verbürgende Tatsachen, nennt sie מופתים (von יפת = פתה): Verstand und Wille für die Anerkennung einer Wahrheit gewinnende Erscheinungen und Ereignisse. Unser Volk nennt sie נסים, seine Wahr- und Feldzeichen für seine Wander- und Feldzüge durch die Jahrhunderte der Geschichte, auf die es hinblickt, wenn es sich vergewissern will, daß ein Auge in seiner Mitte wach ist, daß ein Wille seine Bewegungen leite, auf die es hinblickt, wenn es in Gefahr ist seine Richtung zu verlieren und es sich darüber orientieren will, welches der Weg sei, der es zu seinem Führer bringe, der es bei seinem Führer erhalte.

Nur einmal nennt das göttliche Wort selbst ein solches Ereignis: נס, und das ist gerade dasjenige Ereignis, das durch den buchstäblichen Untergang von Empörern, die eben durch ihre Empörung das Vertrauen des Volkes auf seinen F ü h r e r und seinen Glauben an dessen göttliche Sendung hatten erschüttern wollen, das Auge des Volkes für alle Zeiten auf diesen Führer und auf Gott hin, der durch dessen Mund sie leitete, zu unerschütterlicher Treue und Folgsamkeit richten sollte. Von Dathan, Abiram und Korah heißt es (4. B. M. K. 26, V. 10): während die Rotte starb, während Feuer die Zweihundert und fünfzig verzehrte, öffnete die Erde ihren Schlund und verschlang sie (Dathan und Abiram) und Korah, ויהי לנס und sie wurden zum נס! Durch ihren plötzlichen, von Gott selbst verhängten, schauervollen Untergang wurden die Empörer selbst zum ewigen hoch aufgesteckten Wahrzeichen, das das Volk für alle Folgezeit in Treue bei seinem Führer erhalten sollte!

Das נס, auf das die achttägige Kislew-Feier wiederum unsere Augen richtet, ist das letzte und jüngste in der Reihe der geschichtlichen Wundertaten, die Gott unserer Gesamtheit zur Orientierung für unsere Wanderschaft durch die Jahrhunderte der Geschichte als weithin leuchtende Wahrzeichen aufsteckte. Mit ihm ward die Periode unserer Geschichte eingeleitet, die, welchen Glanz auch eben dieses wundervolle Ereignis über den Anfang derselben verbreitete, doch in ihrem Verfolge, und weil eben die Späteren dem Geiste völlig untreu wurden, der die Ahnen zu Gotteswerkzeugen eines solchen נס befähigte, uns über die Trümmer unseres gänzlich zerstörten Staatenlebens, in die Verbannung und Zerstreuung führte, denen noch unsere Gegenwart angehört.

Als Gott das Chanucka-נס unsern Händen anvertraute, waren wir freilich noch auf eigenem Boden vereinigt, wenigstens war Judäa noch ein jüdisches Land und ein jüdisches Staatenleben ward noch auf seinem Boden entfaltet. Allein gleich beim Anbeginn dieses zweiten Staatenlebens hatte Gott — wie wir dies ja eben am Chanuckahfeste lesen — den Gründern und ersten Führern derselben, dem Joschua und Serubabel, von vornherein gesagt, wie nicht in Entfaltung einer glänzenden Heeresmacht und Selbständigkeit dieses neue Staatenleben seine Bedeutung finden solle, wie sie äußerlich nur auf geringe Erfolge gefaßt sein sollen, wie das Ganze nur einen Grundstein zu einem großen Ausbau zu bilden habe, dessen Vollendung erst in die fernsten Zeiten reiche, wie sie eben in ihrer materiellen Winzigkeit das überzeugendste Wahrzeichen für eine Zukunft bilden, in welcher nicht mit Heeresmacht,

nicht mit materieller Kraft, in welcher nur mit dem Geist, dem Gottesgeist Siege erstritten und Berge geebnet werden sollen, לא בחיל ולא בכוח כי אם ברוחי וגו' מי אתה הר הגדול וגו' כי הנה האבן אשר נתתי לפני יהושע וגו' אתה ורעיך וגו' אנשי מופת המה, in welcher Gott seinen Diener, den Erlöser, nur in unscheinbarer Entwickelung wie eine Pflanze bringe, כי הנני מביא את עבדי צמח!

צמח, Pflanze, still aber stetig fortschreitendes Wachsen wie die Pflanze, dieses Wort muß so sehr die ganze Charakteristik der Periode, in der wir uns seit mehr als zweitausend Jahren befinden, und deren endliche Erfüllung bezeichnen, daß unsere צופים, daß die Männer, die Gott auf die Warte unserer Zeit gestellt, dies einzige Wort unserem Volke als stillen Kompaßweiser in die Hand zu drücken sich veranlaßt sahen, wenn es auf dem scheinbar endlosen Meere seiner Galuthwanderung trostbedürftig nach dem Ende fragen würde, wo ihm das Ziel seiner Mühsal winke.

Dem Letzten, was ein Volk verliert, und dem Ersten, was ein Kind aus dem Geistesschatz seines Volkes sich aneignet, dem Alphabet, vertrauten unsere „Wächter" das Stichwort ihrer das „Ende" erschauenden Weisheit an, und gestalteten die End-Buchstaben unseres Alphabets zu Chiffern des Trostes und der Verheißung für alle, die sehnsüchtig nach dem קץ, nach dem Ende ausschauen und auf dieser langen, langen Wanderung, für welche das Ende so endlos in unbestimmte Ferne sich zu verlieren, und die Allmacht mit keiner rettenden Tat wundertätig eingreifen zu wollen scheint, zuletzt an dem Ende — verzweifeln. אמר ר' יוחנן אמר ר' חייא בר אבא מנצ"פ ציונים אמירום וכו' שכחום וחזרו ויסדום (מגלה ב. שבת קר.) ר' אליעזר אומר חבש אותיות נבפלו וכולן לשון גאולה, ב"ך שנגאל אבינו אברהם מאור בשדים שנאמר לך לך מארצך, מ"ם בו נגאל אבינו יצחק מיד פלשתים שנא' לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד, נ"ן בו נגאל אבינו יעקב מיד עשו שנא' הצילני נא, פ"ה בו נגאלו ישראל ממצרים שנא' פקוד פקדתי, צ"ץ בו עתיד הב"ה לגאול את ישראל בסוף מלכות רביעית שנא' והיה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ד' (פרקי דד' אליעזר מה'). Vielgestaltig ist die גאולה, die Gott seinem Volke angedeihen läßt, vielgestaltig die geschichtliche Erscheinung, in welcher Gott sein Wirken für sein Werk auf Erden zu Tage treten läßt, vielgestaltig das jedesmalige Ende, in welchem Gott die Wendepunkte seines Werkes epochemachend gliederte, Vergangenheit abschließend, einen Fortschritt einleitend, bis zum endlichen Ende, in welchem die Frucht des Ganzen reift.

לך לך, ך"ך, „Isolierung", Abrahams Isolierung, daß das „Reich Gottes auf Erden", dieses Gotteswerk, welches Gott durch die Jahr-

hunderte der Menschengeschichte zum Ziele führt, so unverlierbar dem Schoße der Menschheit anvertraut ist, daß, wenn unter den Millionen Seelen, die auf Erden atmen, auch nur eine den reinen Gottesgedanken bewahrt, diese eine genügt, in ihr das ganze Erlösungswerk der Menschheit zu retten und sie als den Keim jener großen Zukunft zu pflanzen, und daß Gottes waltende Vorsehung eine so spezielle ist, daß sie aus dem Seelenmeere der Menschheit die eine reine Seele herauszufinden weiß, sie zum speziellen Werkzeug ihres Werkes heraus und emporzuheben, sie mit ihrer Allmacht Wundern schützend zu umfriedigen, sie mit ihrer Gnadenfülle segnend zu pflegen, sie mit ihrer Liebesnähe erziehend zu leiten, — das ist die erste Wahrheit, die Gott als נס, als hohes Wahrzeichen zur Orientierung in der Geschichte seines Reiches, in der Erwählung Abrahams aufsteckte, und das: לך לך, „gehe für dich! gehe deinen eigenen Weg!", das Abraham von seinem Vaterlande, seiner Heimat, seiner Familie losriß und ihn der besonderen Leitung Gottes überantwortete, die Isolierung dieses einen Mannes — אחד קראתיו — war das erste קין, die erste Erlösungsepoche, in welcher die zwanzig vorangegangenen Menschengeschlechter ihren Abschluß und ihre Erfüllung fanden.

לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד, ם"ם, „Segen und Neid", „materielle, Neid erregende Segnung", wie sie in Isaaks, des Geopferten, wunderbarem Glück hervorleuchten, ist das zweite Zeichen, in welchem Gott seine Führung in dem Geschicke seiner Erwählten bekundet und zugleich das zweite Stadium, in welchem er ihre Isolierung selbst auf dem Wege des Glückes und des Segens, Neid erregend, erhält und vollendet.

הצילני נא, ן"ן, „Gefahr und Rettung", ist das dritte Stadium der Gottesoffenbarung in dem Geschicke und durch das Geschick seiner Erwählten. Ist der Wundersegen, der Jizchak unabhängig von und im Gegensatz zu den allgemeinen Naturkonstellationen — בשנה ההיא בארץ ההיא — erblüht, ein Fingerzeichen Gottes, so offenbart sich Gottes Finger nicht minder, ja in noch größerem Maße, in dem sorg- und angst-erfüllten Leidensgeschicke Jakobs. Isoliert steht es in der Nacht der Zeiten, kämpft den Kampf der Erhaltung für Weib und Kind mit dem Genius der feindlichen Brudermächte. Indem es gleichwohl nicht unterliegt, indem es wenngleich zum Wanken, doch nicht zum Falle gebracht wird, indem es endlich siegreich und von dem Genius der Menschheit gesegnet aus diesem Ringkampfe hervorgeht, wird dieser Kampf selber, die Gefahr, in der es fortwährend schwebt, und die Rettung, die

ihm zu jeder Zeit und zu jeder Stunde nahe ist, das größte, ununterbrochene Denkmal der Gotteswaltung, und macht es zum „Israel", zum Herold des Gottesreichs auf Erden, dessen Steinpfühl der Grundstein aller Gotteshäuser, und dessen Wanderstab der Wunderstab der Menschheiterlösung geworden. —

ק"ק, פקד פקדתי, „Vergessen sein und bedacht werden", bezeichnet endlich ein viertes Stadium der Gott-Offenbarung in Jakob-Israels Geschichte, wo, im Gegensatz zu dem vorangehenden, nicht in steter Aufrechthaltung des im Ringkampfe Wankenden Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut wird, wo vielmehr Jahrhunderte lang im Volke nichts als die Verkündigung der einstigen Erlösung lebendig ist, aber von dieser Erlösung in dem Geschicke der Gegenwart keine Spur sich zeigt, aber immer tiefer das Volk in Elend versinkt, immer höhnender der Trotz seiner Dränger steigt, die Nacht immer dichter, das Dunkel immer dunkler wird, und endlich, wenn Israel völlig verloren scheint, plötzlich, aus mitternächtigem Dunkel das Licht seiner Erlösung hervorbricht, zu der zerstückten Volksleiche am Boden Gott in seiner Barmherzigkeit hinantritt und es mit seinem „Bedomajich Chaji!" zu neuverjüngtem Leben weckend vom Boden hebt.

ץ"ץ, צמח שמו ומתחתיו יצמח, „Gewächs heißt er und von unten, von seiner Stelle auf wächst er!" so lautet die Inschrift des endlichen Endes. für welches alle bisherige Enden nur vorbereitende Anfänge waren. Mit der ägyptischen Erlösung, deren plötzliche, Gottes Allmachts-Arm in offenbaren Wundern verkündende Vollendung das vorhergehende End-Zeichen charakterisiert, war erst der Volkskörper geschaffen, der eben vermöge jenes ausschließlich Göttlichen seines Ursprungs ganz Gott und der Erfüllung seines Werks angehörte. Allein die materielle Fortexistenz dieses Volkes selber war fortan eben deshalb dadurch bedingt, daß es sich immer mehr und mehr für dieses Werk ertüchtige, daß der Geist dieses Werkes, d. i. das Gesetz und die Lehre, immer mehr und mehr das Volk in allen seinen Schichten und in allen seinen Verhältnissen durchdringe, auf daß die ganze materielle Existenz dieses Volkes und alle ihm gewährten materiellen Mittel und Kräfte ganz in die Erfüllung des göttlichen Willens aufgehen und nichts anderes als der Boden seien, auf welchem das Göttliche mit dem Irdischen vermählt in den irdischen Verhältnissen zur Verwirklichung komme. Sein Ideal ward dem Volke in der Thora, in diesem Buche und diesem Worte seines Gottes vorgezeichnet in die Hand gegeben. Allein auf Jahrtausende ward gerechnet, bis das Volk sich zur vollen Höhe dieses Ideals

in allen seinen Gliedern und Beziehungen emporgelebt haben werde. Waren somit die bisherigen Gottoffenbarungen in der Geschichte zur Begründung seines Reiches auf Erden vorzugsweise an göttlichen Ratschluß und Gottes Eingreifen in die Speichen der Ereignisse geknüpft, so waren alle ferneren Stadien des Gotteswerkes von der geistigen und sittlichen Selbstvollendung des Volkes auf dem Boden des göttlichen Gesetzes durch den Geist der göttlichen Lehre abhängig. Die Thora war als „befruchtender Keim" in den Schoß des Volkes gelegt, (תורה v. הרה nicht ירה), und Jahrtausende sind nötig, bis die göttliche Kraft dieses geistigen Keims alles Geistige und Materielle dieses Volkes völlig bewältige, sich als gefügigen Stoff untertänig mache und dann in der Einzel- und Gesamtgestaltung desselben als der עץ חיים, als der Baum des Lebens also verwirklicht dastehe, wie es seine Grundlinien und Vorschriften für dieses Leben in allen seinen Verzweigungen bedingen. Die Geschichte dieses Volkes ist fortan nichts anderes, als die Geschichte der Arbeit der Thora an Israel, als die Geschichte der Kämpfe und fortschreitenden Siege dieses göttlichen Gesetzes über den mehr und minder widerstrebenden Volksstoff, nichts als die Geschichte des Wachstums der Thora in Israel, oder vielmehr Israels in der Thora. Denn es hat sich nicht die Thora an Israel, sondern Israel an der Thora und durch die Thora zu entwickeln; und eben in der unverwüstlichen, trotz häufig scheinbarer Rückschritte doch stetig fortschreitenden siegenden Kraft des göttlichen Wortes in Israel, die selbst über den Untergang ganzer Volksgeschlechter unverwandt ihrem Blüteziel in der Zukunft entgegenschreitet, liegen fortan die glänzendsten Offenbarungen des Gotteswerkes in und an Israel.

Wie aber die Siege des Thorageistes über Israel den Inhalt der inneren Geschichte seit seiner gottgeweckten Auferstehung zur Selbstständigkeit auf ägyptischen Sklavenboden überhaupt bilden, so treten diese fortschreitenden Siege in immer merklicheren Zügen vor allem seit seiner zweiten Auferstehung unter medisch-persischer Ägide hervor, die eben weil sie nach staatlich materieller Seite hin unvollendet blieb und immer mehr und mehr in Verlust geriet, der geistigen Bewältigung des jüdischen Individuums einen um so größeren Spielraum eröffnete, je mehr in immer fortschreitendem Maße der staatliche Halt verloren ging und selbst die materielle Existenz zu einem fortgesetzten Wunder wurde.

Und eben — für unser Bewußtsein — mit dieser Zeit beginnt auch die heller und immer heller werdende Siegesbahn des Israel anvertrauten göttlichen Wortes in Kreisen der nichtjüdischen Menschheit.

Während die Jahrtausende der jüdischen Geschichte Israel zu immer reinerem und treuerem Herolde dieses Wortes erziehen, streut es bewußt und unbewußt schon auf seinem Wege Lichtkeime dieses Wortes in den Schoß der einst gleich ihm für dieses Wort zu gewinnenden Menschheit, und, während es immer voller seiner Bestimmung entgegenreift, wird gleichzeitig in immer weiteren Kreisen die Menschheit für jene Zukunft durch die ihr zufallenden Lichtkeime des jüdischen Gotteswortes vorbereitet. Jisre'el nennt Gott das staatsverlustig in die Welt zerstreute Jissra'el: „Gottessaat". War ja die nochmalige Sammlung dieses Volkes auf seinem heimischen Boden kaum etwas anderes als Erstarkung des jüdischen Individuums in dem Geiste des göttlichen Wortes und in der Treue des göttlichen Gesetzes. Der Staat, das Gefäß, das die einzelnen zusammenhielt, ward immer mehr und mehr diesem Geiste und dieser Treue entfremdet. Und nachdem durch diese staatliche Erscheinung gleichwohl nach einander die persische, griechische und römische Welt von jüdischen Gedanken berührt worden, sprang, als die Zeit gekommen war, das unjüdisch gewordene Samengefäß auseinander, und der Sturmwind der Zeiten streute alle die jüdischen Individuen als ebenso viele Saatkörner dieses Geistes und dieser Treue über die weiten Ebenen der Erde. Ja selbst Abgefallene und durch Abgefallene Herangezogene trugen und tragen, wie Befruchtung vermittelnde Flügler, jüdischen Fruchtstaub in die unbekannteste Ferne und lassen in fremdesten Kreisen Geister und Gemüter, Häuser und Staaten sich zeitigen und formen um jüdische Gedanken. Täusche man sich nicht; selbst die Missionen, die noch heutzutage Kultur vermittelnd an den fernsten Gestaden landen, tragen nur jüdische Werkzeuge der Kultur. Denn nicht der nichtjüdische Glaube, den sie bringen, sondern die dem jüdischen Gesetze und der jüdischen Lehre abgeschöpften Gedanken der Pflicht und der Liebe, der Wahrheit und des Rechts und der Sitte und des Hinaufblickes zu Gott sind die wahrhaftigen Agentien der Bildung. Jener Glaube ist wiederum nur ein vergängliches, von vornherein auf Verständnis, somit auf bildende menschliche Aneignung verzichtendes Gefäß zur Bergung jüdischer, Menschheit erziehender Gottesgedanken. „Unser Meister macht alles kreißen, und hat Thoren in seinem Dienste und hat Sünder in seinem Dienste! רב מהולל כל ושכר כסיל ושכר עוברים —"

צמח, Sprosse, Pflanze, Gewächs, ist daher als Zeichen dem Werden des Gotteswerkes, dem Kommen des Gottesreiches in Israel und um Israel seit Jeziath Mizrajim, vor allem seit Galuth Babel aufgedrückt.

צמח, Sprosse, Pflanze, Gewächs dem jüdischen Menschen, in dem

einst als Blüte der Blüten die Entwickelung gipfeln und der Geist Gottes in seiner siebenfachen Ausstrahlung als רוח ד' und „רוח חכמה וביגה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד' seine Stätte und durch ihn seine „Ausgießung" finden werde „über alles Fleisch".

Schon der fremde Seher sah „Jakob's Wanderzelt und Israels Ruhestätten" in ihrer doppelten Eigenschaft: „wie Bäche" weithin Segen bringend und selber wachsend „wie Gärten an dem Strom", „wie Aholsbäume die Gott gepflanzt, wie Cedern an dem Wasser. Das Wasser rieselt aus Gottes Eimer und seine Saat ist's an zahlreichen Gewässern" (Bileam). Und „überwältigend wie Regen ist die Gotteslehre, rieselnd wie Tau sein Wort, reinigend wie Sturmgüsse über die Flur, tränkend wie Regenstrom aufs Gras" (Moses). „Zur Herrschaft gelangt doch in der Menschheit das Gerechte, zur Herrschaft die Gottesfurcht. Und wenn einst der Morgen leuchtet geht es als Sonne auf, jener Morgen der wolkenlos, weil schon vom Strahl und vom Regen Flur aus der Erde sprießt. Denn nicht so (wie gegenwärtig) ist mein Haus mit Gott, denn einen Bund der Ewigkeit hat er mir gesetzt, geordnet durchs Ganze und geschützt; denn all mein Heil ist auch das Gesamt-Streben, wenn es auch jetzt noch nicht zu wachsen scheint" (David). „Wer nur an Gottes Lehre seine Freude hat und in seiner Lehre sinnet Tags und Nachts: der ist wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen der seine Frucht gibt zur rechten Zeit und dessen Blatt nicht welkt; alles was er tut gelingt" (David). „Von Ägypten brachtest du einen Weinstock her, vertriebst Völker und pflanztest ihn ein, schufst vor ihm Raum und er schlug seine Wurzeln und füllte die Erde. Berge wurden von ihm beschattet und von seinen Zweigen Gottes Cedern. Bis zum Meere sendete er seine Sprossen und zum Strome seine Wurzeln. Warum rissest du seinen Zaun ein, daß jeder Wanderer ihn abpflücke, der Eber aus dem Walde ihn benage und was sich auf dem Felde regt, ihn abweide? Gott der Weltenscharen! Wende dich, schau vom Himmel und sieh' und gedenke dieses Weinstocks, und stütze, was deine Rechte gepflanzt und schau auf das Reis hernieder, das du dir groß gezogen" (Assaf). „Denn Gottes Weinberg ist Israels Haus und Juda seiner Liebessorgfalt Pflanze." „Es kommt die Zeit, dann wird Gottes Pflanze zur Schönheit und zur Ehre und die Frucht der Erde zum Stolz und zur Zier für Israels Erretteten. Heilig wird genannt was in Zion, was in Jeruschalaim bleibt, und was nur irgend dem Leben bestimmt ist, findet sich in Jeruschalaim." „Immer noch ist ein Gotteszehnt darin, verfalle es auch wieder und wieder der Vernichtung, wie Eiche

und Buche, denen beim Äftefall der Stamm doch bleibt, so bleibt fürs Heiligtum Saat sein Stamm." „Und ein Stab geht uns von Jischai's Stamm und eine Knospe blüht von seinen Wurzeln auf. Auf ihm ruht Gottes Geist, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht und er begeistert ihn mit Gottesfurcht u. s. w. u. s. w. Nichts Böses, kein Verderben übet man auf meinem ganzen heiligen Berg; denn die Erde ist der Erkenntnis Gottes voll wie Wasser des Meeres Bett bedeckt." „Zu jener Zeit, peinigt nur den weinreichen Weinberg! Ich, Gott, bewache ihn, tränke ihn nach Augenblicken, daß er, (der Drache), nichts über ihn verhänge, bewache ich ihn Tags und Nachts. Zürnen ist nicht mein. Wer mir Dorn und Disteln in den Streit gibt, da schreite ich ein, vernichte es ganz. Oder will er sich an meine Stütze halten, Frieden mit mir machen: so mag er mit mir Frieden machen. Der Zukunft Wurzel bleibt Jaakob, aufsproßt und blüht Jisrael und es füllt sich die Welt mit Frucht." „Und allesamt gerecht dein Volk, erben sie für immer die Erde, Knospe meiner Pflanzungen, Werk meiner Hände, mich zu verherrlichen. Was jetzt klein ist wird zu Tausenden, das Winzige zum mächtigen Volke, Ich, Gott, fördere es zur rechten Zeit." „Denn wie die Erde ihr Gewächs hervorbringt und wie ein Garten seine mannigfaltigen Saaten treibt, so läßt Gott der Herr Recht und Ruhm zum Anblick aller Völker wachsen" (Jesaias).

So „brachte Gott Israel heim und pflanzte es ein", (2. B. M.) „Und legte sein Wort in seinen Mund und deckte es mit seiner Allmacht Schatten, das Himmlische zu pflanzen und das Irdische zu begründen und zu Zion zu sprechen: mein Volk bist du!" (Jesaias). „Denn die Wahrheit wächst von der Erde auf" (die Koraiten), „eine „„Pflanze der Gerechtigkeit"" läßt Gott dem David wachsen" (Jirmija), „die neue Zukunft, die Gott schafft, läßt er in der Gegenwart wachsen", „bevor alles wächst verkündet er es uns", „die Himmel triefen von oben und die Wolken rieseln Recht, und die Erde öffnet ihren Schoß und zusammen zeitigen sie das Heil; aber Gerechtigkeit ist's, die beides wachsen läßt, und Gott ist's, der dies geschaffen"; „denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel herabsteigt und dorthin nicht wiederkehrt ohne die Erde getränkt und zur Geburt und zum Wachstum gebracht und Saat dem Säemann und Brot dem Speisenden gespendet zu haben: also ist mein Wort, das aus meinem Munde geht; es kehrt nicht leer zu mir zurück, ohne vollbracht zu haben, was ich gewollt, und ohne ausgeführt zu haben, wozu ich es gesendet" (Jesaias).

Somit ist das Heil, das wir zu erwarten haben, nicht ein so plötzliches Jeziath-Mizrajim-Wunder, das wie ein "בקר בקדחי„ wie ein gleichsam erwachter Gottesgedanke blitzesgleich in die Gänge der Zeit hineinfährt und mit seiner niederschmetternden Allmacht und seinem Auferstehungswunder die Gestaltung der irdischen Dinge plötzlich umwandelt: sondern es ist eben צמח, ein Gewächs der Zeiten, längst, wie Davids Testament begeistert spricht, „in allem vorbereitet und bewahrt, selbst ehe man es wachsen sieht". Ein gottgeöffnetes Auge sieht daher die Geula in jeder Zeit, an jedem Tage wachsen. Zweitausend Jahre, lautet der Weisen Wort, dauert die Messiaszeit ע"ז) ב' אלפים ימות המשיח 9a.), Gott fördert unablässig sein Werk, אלה הדברים עשיתים ולא עזבתים (Jes. K. 42, V. 16); gleichwohl wird die Menschheit überrascht, gleichwohl kommt ihr die Erlösung plötzlich. Denn weil sie das Heil da sucht, wo sie es unaufhörlich verliert, von materiellen Größen geblendet kein Auge hat für die still und im Bescheidenen wachsende, einzig siegreiche, geistige Saat, wandelt sie blind ihrem Heile entgegen. „Blind führe ich sie auf einem Wege, den sie nicht erkennen, auf Pfaden, die sie nicht merken, leite ich sie zum Ziele, und mache dann plötzlich das Dunkel vor ihnen zum Lichte und die Umwege zur Ebene. Diese Dinge habe ich fortwährend gestaltet und habe nimmer von ihnen gelassen" (Jes. das.). Überrascht sprechen dann die Fürsten der Erde: „Wer hat geglaubt, was wir von jeher gehört! Und an wem hat sich Gottes Arm offenbart! Wie eine Saugfaser wuchs es vor ihm auf, und wie eine Wurzel aus dürrem Lande. Hatte keine Gestalt, keine Schöne; und sahen wir es, so hatte es kein Ansehen, daß wir es schätzen sollten. Verachtet, von Menschen aufgegeben, ein Mann der Leiden, mit Krankheit wohl vertraut; und als ob Gott sein Angesicht ihm entzogen, verachteten wir's und achteten es für nichts — — —" (Jes. K. 53). Die aber, die geöffneten Auges durch die Zeiten wandeln, die sehen die „Schritte des Verkünders über die Berge" selbst bevor sein Wort sie erreicht, die wissen ישוד הנחומים, die wissen dem Gram der Zeiten ihren Trost „wie eine Beute abzujagen", die wissen sich schon selig zu weiden מזיו כבוד, an dem „leisen Regen der kommenden Herrlichkeit" שמחו את ירושלם וגילו בה כל אהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה למען תינקו ושבעתם משיד תנחומיה למען תמצו והתענגתם מזיו כבודה (Jes. K. 66). — —

Von vornherein war Israel mit seinem geistigen Heil auf ein baumgleich sich entfaltendes Wachsen gewiesen. Das Licht, das im Tempel leuchtete, und das die Thora mit ihrer Rechten, dem Tisch gegenüber, reichte, hat einen Baum zum Träger. Einen Baum, צמח, stellte

die Menora dar. Aus einem Wurzelstock ירך = גזע geht ein Stamm קנה = חטר mit Ästen קנים, Ast- und Frucht-Knoten, Kelchen und Blüten פרחים, גביעים, כפתורים hervor und auf dem Stammeswipfel ruht das Licht ד' רוח עליו ונחה, das Gottgespendete, das in חכמה ובינה, in עצה וגבורה, in דעת ויראת ד' sich auf seinen Zweigarmen, den ששה קנים היוצאים מצדיה entfaltet, die allseitig ihr Licht dem Stammlicht in der Mitte zuwenden, אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות.

Auf diese מנורה, auf diesen Lichtbaum weist das Prophetenwort des Chanuckafestes den Propheten hin, dem es verkündet hatte, daß Gott seinen Diener Gewächs-gleich bringe, כי הנני מביא את עבדי צמח; diesen Lichtbaum zeigte es ihm und sprach: „nicht mit Heeresmacht, nicht mit Leibeskraft, sondern mit meinem Geiste" wird der Weltensieg erstritten, לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ד' צבאו'!

Wie Gott aber von der höchsten Blüte dieser Geistespflanzung, von seinem die Erlösung bringenden, das Gottesheiligtum wieder aufrichtenden Diener verheißt: הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח, daß er, צמח heißend, מתחתיו, von seinem Standort auf wachsen werde; wie damit verkündet ist, daß diese Gottespflanze keiner Nahrung von ihrer Umgebung bedürfe, sie, wo sie sich auch befinden möge, in dürrster, feindlichster Umgebung, „unter sich" den Quell ihres Wachsens habe und daher überall, bedingungslos, ihr Gedeihen finde; — also ward dieser Lichtbaum, die Menora, dem Sacharja gezeigt, wie sie ihre Ölquelle selber auf sich trägt, וגולה על ראשה, ja wie sie selber die Olivenbäume trägt, an welchen die Ölfrucht sich zeitigt, deren goldener, lichtnährender Saftstrom in die Adern der Licht tragenden Kelche strömt. Er sah die מנורה וגולה על ראשה — ושבעה מוצקות לנרות אשר על ראשה ושנים זתים עליה אחד מימין הגלה ואחד שמאלה — שתי שבלי הזתים אשר ביד שני צנתרות הזהב חמריקים מעליהם הזהב — er sah somit Israel, diesen immer reiner zum Lichtträger des göttlichen Geistes sich entfaltenden Baum, überall den Quell seines Lebens, die Nahrung seines Geistes, den Born seiner geistigen Entfaltung und Blüte unverwüstlich und von allen äußeren Bedingungen unabhängig mit sich tragend, wohin es wandert וגולה על ראשה, seinen „Licht und Leben spendenden Quell" trägt es überall mit sich וגולה על ראשה לביעכם שלחתי בכלה ד"א וגולה על ראשה ויעבור מלכם לפניהם וד' בראשם — בכל מקום שגלו שכינה עמהם — (פסיקתא).

Und nun für diese lange Wanderung durch Jahrtausende, für welche das Kompaßzeichen sein soll, das „צמח שמו ומתחתיו יצמח" — ין"ן — uns das Ende finden ließe, in welcher nur der Glaube an den ewigen siegreichen Fortschritt des Geistes inmitten des Untergangs aller mate

riellen Größen, der Glaube an das stille, oft unsichtbare Wachsen des Gottesreichs inmitten so vielen Jammers und Elends den Mut und die heitere Kraft des ausdauernden Lebens und Wirkens aufrecht zu halten vermag: für diese Wanderung stellte Gott uns das letzte נס als hohes Wahrzeichen auf, das uns den unverlierbaren Sieg des jüdischen Geistes in einem Kampfe zeigt, in welchem sich seine dreifachen Feinde, äußere Gewalt, sinnlicher Reiz und Abfall der eigenen Söhne zu seinem Untergang verschworen hatten.

Und da zeigt sichs so recht, wie auch die Ewigkeit und Unverwüstbarkeit des jüdischen Geistes eben in dem צמח-Charakter seines Trägers ihre erste Garantie findet. Leicht zu vernichten ist ein geschlossen animalischer Organismus. In wenige Punkte konzentriert sich sein Leben; hat das Wort der Zerstörung die getroffen, sinkt unrettbar das Ganze dem Tode und der Verwesung anheim. Nicht also die Pflanze. In jedem Teilchen ist das Ganze gegenwärtig und jede Faser birgt den Keim der Wiederauferstehung des Ganzen. Sendet den Sturm der Vernichtung gegen einen Baum, laßt ihn spalten, laßt ihn zersplittern, laßt ihn entasten, laßt seine Blätter und Blüten weithin zerstreut den Boden der Erde bedecken — ihr glaubt ihn vernichtet, und siehe, die zerstreuten Reiser, Knospen- und Blütenteile keimen und wachsen zu einem Stamme auf, und was ihn zu vernichten gedacht, hat ihn nur verbreitet und verjüngt. Oder lasset den Gifthauch des Mehltaus seine Blätter und Blüten tödten, lasset Siechtum sein Mark von innen heraus verzehren, lasset ihn absterben, — aber lasset nur eine Schicht sich von der Krankheit retten, lasset nur eine Wurzelfaser gesund im Boden bleiben, — der Baum stirbt ab, aber in der einen Faser steht er aufs neue verjüngt wieder auf, und ein gesund gebliebenes Reis genügt, den Baum für die Ewigkeit zu retten. Da habt ihr Israel — da habt ihr Chanucka!

Teweth.

Der zehnte Teweth.

Die jüdischen „Großen und Geistlichen" in der letzten Zeit vor Jerusalems Fall. — Die jüdische Wahrheit und die heidnische Lüge. — Die jüdischen „Großen und Geistlichen" unserer Tage. — Israels Wegweiser im Völkerleben.

Der zehnte Teweth hat uns wiederum fastend in die letzten Tage Jerusalems zurückgeführt. Wir gedachten des Tages, an welchem im neunten Regierungsjahre des Königs Zidkija der babylonische König Nebukadnezar mit seinem Heere vor Jerusalem rückte und die Belagerung begann. Ein eigentümlich wehmütiges Gefühl überschleicht den, der die letzten Blätter jerusalemischer Annalen liest. Ein schwacher Fürst, der nicht den Mut hat, der besseren Regung, die in den letzten Tagen in ihm wach geworden, Folge zu leisten, der den Propheten Gottes heimlich um das Gotteswort befragt und sich vor den Fürsten fürchtet, daß sie eine solche „Inkonsequenz" nicht erfahren, der noch weniger den Mut hat, dem vernommenen Gotteworte zu folgen, weil er die Verhöhnungen der zu den Babyloniern übergegangenen Juden fürchtet! — Und nun diese Fürsten, die noch wenige Jahre zuvor so sehr von dem besseren Geiste belebt waren, daß sie den „Priestern und Propheten" gegenüber den Gottespropheten in Schutz nahmen, der den die menschliche Politik und den menschlichen Hochmut störenden Gottesratschluß verkündete, und die jetzt in der Stunde der Katastrophe selbst so ganz und gar dieser von „Priestern und Sophisten" geborenen Politik ergeben waren, daß sie die Mutlosigkeit ihrer Soldaten mehr als die Allmacht des Gottesratschlusses fürchteten, daß sie den Jirmija als Vaterlandsverräter behandelten und den Gottesgehorsam zur Männer entehrenden Feigheit stempelten! Es ist eigen, vielleicht auf keinem Blatte früherer

Geschichte tritt uns der Gottesname fast in allen Namen der handelnden Personen also hervor, wie hier auf diesen letzten Blättern des jerusalemischen Dramas. Zidkijah, Serajah, Machsejah, Asarjah, Hoschajah, Jochanan, Schefatjah, Gedaljah, Schelemjah, Malkijah, Jirmijah, Chananjah u. s. w.; so sehr ist: Gott im Munde und im Schilde führen eins, und ein ganz anderes: Gott im Leben und mit dem Leben dienen und angehören. Nannten sich jene Priester und Propheten, die den Jeremias verfolgten, nicht auch Priester und Propheten des Herrn, sprachen sie nicht auch im Namen Gottes? Und gerade sie waren es doch, die das letzte Band, welches den jüdischen Staat mit Gott verband, durchschnitten und den Staat, den sie zu retten vorgaben, unrettbar in die Tiefe stürzten. Wort und Name, gesprochen und geschrieben, Schälle und Zeichen sind's, denen nur der Gedanke, der sich mit ihnen verknüpft, Wert und Bedeutung verleiht; Hüllen sind's, unter die sich die Lüge wie die Wahrheit zu verbergen vermag. Selbst סבר תורה שכתבה מין ישרף, warum? מפני שלא כתב האזכרות שבו לשמם, weil er die Gottesnamen darin nicht zum Zeichen des einen einzigen Wahrhaftigen geschrieben und ihm selbst der allerheiligste Gottesname nur zur Wickel seiner Gott leugnenden Wahngeburten gedient. So stürzten Staat und Tempel zusammen und begruben König und Fürsten, Priester und Propheten unter ihren Trümmern, weil Priester und Propheten, weil Könige und Fürsten Gott und den Tempel seines heiligen und heiligenden Gesetzes in den Gedanken eines heidnischen Götzen oder „Gottes der Götter" und eines heidnischen „Gottesdienstes" umwandelt hatten, die beide, Gott und Gottesdienst, dem Leben fremd, mit dem Gedanken des inneren und der Tat des äußeren Lebens nichts zu schaffen haben, mit denen das Leben sich nicht zu vermählen, in welche das Leben nicht aufzugehen und von denen es nicht auszugehen, sondern die das Leben nur zu fürchten und durch Hinopferung der Tempelminute und der Tempelgabe ihnen das ganze übrige Leben und alle übrigen Güter und Kräfte zur selbsteigenen Verwendung und Verwaltung abzukaufen habe. Eine Versicherungsanstalt ward ihnen Tempel und Gottesdienst, man zahlte die Prämie, um sich für die Fahrt nach eigenem Kompaß auf dem stürmischen Meere der Zeiten gegen Unfälle und Schiffbruch sicher zu stellen. Darum zürnte schon 150 Jahre zuvor Gott durch Jesaias' Mund einer solchen sich vorbereitenden heidnischen Umwandlung des jüdischen Gottes- und Tempelgedankens, zürnte, weil man Gott in den Tempel bannte und das Leben vom Tempel klüftete, und wies auf den Himmel und die Erde, als den Thron seiner Herrschaft und den Boden seiner

Waltung hin, die sich nicht in ein Haus und in das Arkanum eines Tempels einschränken lassen, die alles in allem und mit allem zu seinem Dienste fordern, was seine Hand geschaffen, und die ganz allein nur dem nahe sind, nicht der die reichsten Tempel baut, nicht der die reichsten Opfer bringt, nicht der die „schönsten" „Andachtsstunden" feiert, sondern der, unbekümmert um den großen oder geringen Anteil an Gütern und Freuden, der ihm wird, arm und leidend, nur die eine Sorge kennt: um die Erfüllung des göttlichen Wortes! Wenn man jedoch im Tempel seine Tatkraft als Stier opfert, draußen aber mit seiner Kraft einen Schlag auf Menschen führt, im Tempelopfer als Lamm erscheint, draußen aber den Hund an Wildheit übertrifft, im Tempel sein Speiseopfer weiht, draußen aber Schweineblut verspeist, im Tempel Gott Weihrauch streut, draußen aber dem Egoismus huldigt, — wenn auch sie, die Tempelbesuchenden und Opfernden, an dem Wandel ihrer Wahl festhalten und an allem sie und Gott Entwürdigenden ihr Gemüt hangen lassen: dann geht Gott in ihre Systeme ein, dann bringt er ihnen, was sie gefürchtet und wovor sie im Tempel Rettung gesucht, „weil er gerufen und sie nicht geantwortet, weil er gesprochen und sie nicht gehört, weil sie das in seinen Augen Böse geübt und was nicht sein Wille gewesen gewählt!" Dann bricht aus der Stadt, dann bricht aus dem Tempel das Unglück hervor, „es ist Gottes Stimme, der seinen Feinden Vergeltung zollt!" (Jes. K. 56). Dann bricht der Gott entstellende Tempel, dann bricht der Gott höhnende Staat zusammen und zeigt: daß Gott verehren, daß jüdische Gottesverehrung etwas anderes sei!

Und nun, wenn uns, nach mehr als zweitausend Jahren, die Gedächtnistage von Jerusalems Fall immer wiederkehren, wenn der Tempel noch immer nicht wieder erstanden, die Stadt noch immer in Trümmern liegt und die Fasttage des vierten und fünften, des siebenten und zehnten Monats noch immer nicht in Freudentage umwandelt sind: müssen diese Gedächtnistage uns nicht immer Denktage des eigenen Besinnens werden, müssen sie uns nicht immer wieder und wieder zur Selbstprüfung an dem Maßstab laden, den Jerusalems Fall uns gebracht, müssen wir nicht immer wieder und wieder uns fragen: wieviel haben wir noch Teil an der alten Verirrung, wie weit haben wir bereits gesühnt den alten Wahn — oder stehn nur vielleicht deshalb Tempel und Staat noch nicht wieder da, weil, ständen sie, wir sie wieder begrüben mit dem alten Wahn und der alten Verirrung?

Wahrlich, wer vermöchte einen Blick auf das heutige deutsche Israel zu werfen, ohne eine frappante Ähnlichkeit mit Zuständen zu gewahren,

die uns auf den letzten Blättern jerusalemitischer Geschichte entgegentreten! Wer vermöchte sich darüber zu täuschen, daß wir wieder Gefahr laufen, den ganzen jüdischen Begriff der Gottesverehrung zu verlieren, daß wieder „Fürsten und Herren", daß wieder die höheren Schichten unseres Volkes Hand in Hand mit nach Gott sich nennenden, und das „Wort des Herrn" predigenden „Priestern und Propheten" mit „Begeisterung" daran arbeiten, die jüdische Gottesverehrung heidnisch zu gestalten, sein Gesetz aus dem Leben zu bannen, Judentum auf Tempeldienst und Andachtopfer zu beschränken und der Judenheit die gefährlichste Krankheit der Selbstvergessenheit einzuimpfen und uns das ganze Bewußtsein dessen zu rauben, was unsere Beziehung zu Gott bedeute!

Irren wir nicht, so ist dies das eigentliche ויתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם, dessen Gegensatz bereits der fremde Seher in dem הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב ausgesprochen. Nicht in dem עירוב בגוים, nicht in dem gemischten Leben unter den Völkern liegt die Gefahr, התערב Sichmischen, das Unterscheidende seiner Stellung und Pflicht vergessen und aufgeben, heißt das Verderben; und nicht in dem לא יחשב בגוים, nicht in der abstoßenden Betrachtungsweise abseiten der Völker, sondern darin liegt die Rettung, daß בגוים לא יתחשב, daß Israel sich selber nicht unter die Völker rechne, daß es sich stets seines eigentümlichen Daseins und seines eigentümlichen Berufes bewußt und inne bleibe. Wohl wirft es die brandende Völkerflut immer wieder und wieder wie die perlhaltende Muschel auf den Sand, und wohl mag die Verschmelzung suchende Gegenwart an den Symptomen der Zeit stutzend als ernste Mahnung lernen, daß das alte, die Verquickung des abgefallenen Israel mit den Völkern für immer versagende Gotteswort, das uns Jecheskeel K. 20, V. 32 aufbewahrt, noch immer nicht zur lächerlichen Lüge geworden; wohl mag eine jede schmerzhafte, ungerechte Zurückweisung abseiten der Menschen in der Hand Gottes eine heilsame Erinnerung an Israel werden, daß es nicht durch Pflichtvergessenheit sein Bürgerrecht auf der Gotteserde gewinnen und sichern werde, daß *seine* bleibende Anerkennung vielmehr von seiner und der Menschheit vollen Rückkehr zu dem einen Einzigen bedingt sei. Allein notwendig ist diese bürgerliche Isolierung des Juden für seinen eignen Beruf doch nicht, und Lüge und Täuschung reden die, die links sprechen: nur für die Zeiten unnatürlicher Absonderung und Beschränkung gilt das göttliche Gesetz, und die rechts dem Satze nur in seiner Umkehrung Amen zusprechen und meinen nur Absonderung und Beschränkung vertrüge das göttliche Gesetz. Nicht das göttliche Gesetz, wir Juden scheinen noch immer nur Ab-

sonderung und Beschränkung vertragen zu können und bei jeder freieren Gestaltung, sobald die menschlichen Fesseln zu fallen beginnen, auch rasch die Bande göttlicher Verpflichtung abwerfen zu wollen. Für uns scheint noch immer der alte Satz seine Geltung zu haben: יאי עניהא לישראל. Allein notwendig ist dies doch nicht, und so lange es notwendig erscheint, ist diese Notwendigkeit selbst nur der Beweis, wie weit, weit ab wir noch von der Höhe unseres Berufes sind und wie wenig noch der rechte Geist in uns lebendig ist, der uns mitten in dem lebendigsten Völkerverkehr und in lebhaftester Beteiligung an allen rein menschlichen Völkerinteressen als treue, wahrhaftige Juden zu erhalten vermöchte. Ein Nehemia, Daniel und Mardochai wären unsere Vorbilder, die eben beim Anbeginn unserer nähern Berührung mit den Völkern als hellleuchtende Sterne glänzen, und zeigen, wie in höchster sozialer Stellung in nichtjüdischen Kreisen und bei lebendigster, aufrichtigster Beteiligung an allen die Wohlfahrt der Staaten fördernden Werken man doch בגוים לא יתחשב, man doch sich das Bewußtsein der jüdischen Stellung und des jüdischen Berufs lebendig erhalten könne, eben nur in der jüdischen Pflicht die Grenze unserer Beteiligung am Völkerleben zu finden vermöge, und mitten auf der öffentlichsten Bühne des Völkerlebens nicht nur nicht aufzuhören habe Jude zu sein, sondern eben dort die ganz eigentliche Fülle der jüdischen Wahrheit zum Heile der Menschheit zu betätigen berufen sei.

Wie wir das dauernde Ende des Galuth herbeizuführen vermögen? Wie wir das Unsrige tun können, damit wenigstens unsere Kinder, unsere Enkel sich einer dauernden Freiheit und Gleichheit in Mitte der Völker zu erfreuen haben mögen? Wenn wir sie für diese Freiheit und Gleichheit erziehen, wenn wir sie alles wahrhaft Menschenwürdige und Reine, das bereits unter dem jüdischen Strahl des Sinaifeuers im Völkerleben gereift, achten und schätzen lehren, wenn wir ihnen aber zugleich so klar, so tief und so warm das Bewußtsein der alle andere Menschengröße weit überstrahlenden Herrlichkeit ihres jüdischen Daseins und ihres jüdischen Berufes anerziehen, daß sie von keinem sonstigen Lichte geblendet, von keinen sonstigen Reizen verlockt zu werden Gefahr laufen, daß sie in allen sonstigen Herrlichkeiten, in allen anderweitigen Siegen des Menschlichen und Wahren nur die Triumphzüge des jüdischen Geistes begreifen und darum auf der freiesten und glänzendsten Bühne des Lebens nicht nur einen Stolz darein setzen werden Juden zu heißen, nicht nur einmal die Phrase im Munde führen werden: la religion juive que j'ai l'honneur de nommer la mienne, sondern auf

der freiesten und glänzendsten Bühne des Lebens ihren Stolz und ihre Seligkeit darin finden werden, *als Juden zu leben!*

Nicht aber wenn wir nach Art der modernen Weisheit und des Pfaffentrugs heutiger „Priester und Propheten", das künftige vermeintliche Völkerleben unserer Kinder als Maßstab ihrer Erziehung nehmen, jenes das Absolute sein lassen und das jüdische Dasein und den jüdischen Beruf das Bedingte, aus dem jüdischen Dasein und dem jüdischen Berufe alles als antiquiert hinausweisen, was nur irgendwie den Weg zu der ersehnten völkertümlichen Karriere erschweren könnte, und das Judentum unserer Kinder und Enkel, das ganze hehre geistige Erbe der Gemeinde Jakobs also verflüchtigen, daß Jude und Nichtjude fast in nichts anderm mehr sich unterscheiden, als daß der Jude vielleicht als Kind unbewußt das nicht mehr zu beseitigende Abrahamszeichen am Leibe erhalten, und — statt in die Kirche, — dann und wann in die nebenanstehende Snagoge gehe, „sein religiöses Bedürfnis zu befriedigen". Auf diesem Wege meinen wir freilich am gewissesten die Zukunft unserer Kinder und Enkel in Freiheit und Gleichheit zu gewinnen und zu sichern, und sehen nicht, daß wir eben dadurch — wir scheuen diese Behauptung nicht, so sehr man sie auch in gewissen Kreisen belächeln möge — daß wir eben dadurch dieser Zukunft nur um so gewisser allen Boden und alle Hoffnung entziehen. Denn wer wäre so töricht zu glauben, es habe Gott nur deshalb Israel unter so einzigen Waltungen und Führungen geschaffen und geleitet und für sein Gesetz erzogen und auf sein Gesetz verpflichtet — um es dann endlich samt seinem Gesetze unter die Völker spurlos verloren gehen zu lassen! Wer möchte an ein so lächerliches Ende so einzig großer durch Jahrtausende herab bewahrter Gottesveranstaltungen glauben! Wer beim Anblick solcher Verirrungen nicht der Verheißung gedenken: כי לא ינוש ד' עמו ונחלתו לא יעזוב, daß Gott sein Volk nicht fahren lassen und sein Erbe nicht verlassen werde!

Aber auch dann nicht, wenn wir, von der Erfahrung solcher Verirrungen erschreckt, unsere Kinder nur für die Isolierung erziehen, sie vor jeder Berührung mit dem Völkertümlichen wahren, sie das Völkerleben nur fürchten, nicht aber begreifen und würdigen lehren. Unsere Kinder werden ja doch auf die Weltbühne des Völkerverkehrs geschleudert, und werden um so sicherer zu Grunde gehen, je weniger wir sie für eine solche Prüfung vorbereitet, je unbegriffener dieses Völkerleben sie mit seinen glänzenden Wahrheiten und Irrtümern überrascht, je weniger sie geübt worden dort das Wahre vom Falschen, das an der jüdischen

Wahrheit bereits Gezeitigte von dem noch im Kampfe mit menschlichen Wahngeburten Begriffene zu scheiden, je weniger sie geübt worden ihr Judentum, und vor allem ihr wirkliches wahrhaftiges Leben im Judentume unter dem Anblick und der freien Berührung des europäischen Völkerlebens mit Begeisterung zu lieben und über alles hoch zu halten, und je mehr sie auf der Bühne des Völkerlebens jüdischen Zeit- und Altersgenossen begegnen, die sich auf dieser Bühne nur mit Verleugnung ihrer jüdischen Pflichten bewegen.

Die Zeit ist ernst, und in diesen Ernst der Zeiten ruft ein Gedächtnistag wie der zehnte Teweth! Jerusalem fiel, weil sie es nicht gelernt hatten, im Verkehr und in Berührung mit den Völkern die jüdische Wahrheit festzuhalten! Mögen wir rechts und links einen solchen Ruf vernehmen und beherzigen!

Schewat.

Unser Wintertrost.

Die jüdische Sprache ist vielleicht die einzige, in welcher der Winter, חורף, nicht eine Metapher für das abgestorbene Greisenalter ist, sondern zum Ausdruck für die zur Rüstigkeit sich entwickelnde Kindheit dient. כאשר הייתי בימי חרפי, „wie ich in den Tagen meines Winters gewesen" (Hiob K. 29, V. 3) spricht nur der Jude und denkt dabei an die Kindeszeit mit ihren schlummernden und erwachenden Kräften, wo „Gottes Geheimnis schlummernd und schützend, weckend und wärmend über der Hütte ruht", סוד אלוה׳ עלי אהלי — Welch' ein unendlicher Trost liegt aber in dieser Betrachtungsweise, die sich durch die äußere Erscheinung nicht täuschen läßt, die nicht rückwärts sondern vorwärts schaut, nicht der gefallenen Blüten und der geknickten Äste, sondern der kommenden Blüten und Knospen gedenkt, die schlummernd unter der Hülle des Winters ruhen und dem sonnigen Strahl entgegenharren, der sie zu Leben und Kraft und zur fruchtreichen Entfaltung wecken wird, die in dem Winter die Wiege des kommenden Frühlings, nicht aber das Grab des vergangenen Sommers erblickt, — welch' ein unendlicher Trost liegt in dieser Betrachtungsweise und wie sehr beschämt sie uns alle, die wir in dieser Winterszeit des jüdischen Lebens verzweifeln und die Hoffnung auf Wiederauferstehung verlieren, weil wir noch kaum die ersten Keime einer solchen Hoffnung gewahren! ר״ה לאילנות, Neujahr der Bäume, steht doch in unserem Winterkalender am 15. Schewat verzeichnet, und selbst dieses Jahr, wo doch der Frühling noch so fern, wird uns das Herz weit sobald der 15. Schewat gekommen, wittert das Herz nach einem lauen Luftstrom als Vorgruß des kommenden Frühlings, und späht das Auge nach einem schwellenden Keim am Baum als Wahrzeichen der doch

bereits beginnenden Frühlingsarbeit des Jahres. Und mit unsern geistigen Hoffnungen sollten wir trostlos bleiben, wenn der Winter unserer jüdischen Zeitentwickelung so lange dauert, sollten kein Auge haben für die wie immer spärlichen Keime, die doch bereits uns sagen könnten, siehe der Winter geht doch auf die Neige, das Bessere und Wahre hat doch seine Kraft noch nicht verloren, und es lebt ein Gott,

„Dessen Aufgang so gewiß wie der Morgen,
Wie der Regen kommt er uns
Und wie das Frühlingsnaß,
Das die Erde tränkt!" (Hosea K. 6, V. 3.)

Daß es für die jüdischen Hoffnungen noch tiefer Winter ist, wer wollte, wer dürfte das leugnen! Es täte wahrlich nicht gut, sich über die Wahrheit unserer Zustände zu täuschen, nicht gut das Auge über das Vielfache zuzudrücken, das unsern Hoffnungen von so vielen Seiten entgegensteht, nicht gut, uns für gesünder zu halten, als wir sind. Denn eben die Erkenntnis unserer Gebrechen und der Schmerz über unsern Verfall sind selbst die ersten Bedingungen vernünftiger Hoffnung auf bessere Zukunft. Allein noch weniger gut wäre es, über das vielfache Herbe des Besseren und Guten zu vergessen und in dumpfer und stumpfer Verzweiflung keine Hoffnung zu nähren und der jüdischen Sache nur wie einer verlorenen zu gedenken.

Was unsern Winter macht? Vor allem der praktische Abfall vom göttlichen Gesetze, der ein so großes Terrain im Gebiete des Erwerbs und der Nahrung gefunden. Wie ein starrer, böser Winterfrost hat die vermeintliche eiserne Notwendigkeit der Ernährung sich um alle jüdische Regung gelagert, hat aller besseren Überzeugung Stillschweigen geboten, hat das Vertrauen auf den einen einzigen Gott zum Gelächter gemacht, der eben den Sabbat in der Wüste der Zeiten zum Probierstein gemacht הילך בתורתי אם לא, ob wir in seinem Gesetze wandeln werden oder nicht, und unter zehn Vätern, die selber noch gesetzestreu, ihre Söhne und Töchter in der Jugend in gleichen Grundsätzen erziehen, bestehen nenn nicht die Probe, wenn es gilt die Söhne in die Karriere des Geschäftslebens einzuführen oder die Töchter zur selbständigen Häusergründung mit Schwiegersöhnen zu vermählen. Und diese Krankheit ist um so betrübender, als sie keineswegs, wie man sich und andern einreden möchte, in der Notwendigkeit der Verhältnisse, sondern nur in der Gleichgültigkeit und Kleinherzigkeit unserer Majorität ihre Wurzel hat. Entschlösse sich nur die Mehrzahl unserer Geschäfttreibenden den Sabbat zu halten, die Veranlassung den Sabbat zu verletzen schwände bis zum Minimum zusammen

und der Stillstand des Gewerbes am Sabbat hörte fast auf ein Opfer zu sein. Eine so bedeutende Ziffer bildet die jüdische Geschäftswelt in den kommerziellen Verhältnissen, daß die unerschütterliche Entschiedenheit jüdischer Geschäftsmänner den Sabbat zu halten ein so bedeutendes Moment in den Gestaltungen und Gängen des Handels und der Börse wäre, Börse und Handel von selbst mit Rücksicht auf den jüdischen Sabbat zu regeln. So freilich macht der Abfall der Mehrzahl die Gottestreue der Minderheit zu einer so opfervollen Aufgabe, daß der einzelne der ganzen Kraft jüdischer Gottergebung und jüdischer Standhaftigkeit bedarf, sich und die Seinen vor dem Bundesbruch mit Gott und seinem Gesetze zu retten.

Was unsern Winter ferner macht? Das ist das positive und negative Verderbnis, das sich des Gebietes der jüdischen Wissenschaft bemächtigt. Mit dem sicheren Instinkt des Fanatismus hat die Propaganda des praktischen Abfalls seit 50 Jahren die Wissenschaft des Judentums dem Bereiche unseres Volkes entzogen, und die sträflichste Gleichgültigkeit hat es geschehen lassen, daß die Kenntnis unseres heiligen Schrifttums ihre Pflanzstätten für Jünglinge und Männer und ihre Schulen für die Kindheit und Jugend verloren. Man hat die תורה, diese Zentralsonne des jüdischen Lebens, dieses Gottesfeuer des jüdischen Volkes erlöschen lassen — und wir wundern uns, daß die Geister verdunkelt, daß die Herzen erkaltet, daß Licht und Wärme fürs Judentum fehlt, wir wundern uns, daß es Winter geworden? Während das Volk nichts weiß und die Jugend nichts lernt, hat man den Tod der alten jüdischen Wissenschaft und sich zu Testamentsexekutoren des alten jüdischen Nachlasses proklamiert, hat eine Nummernkunde des alten jüdischen Antiquitätenregisters als verjüngte jüdische Wissenschaft getauft, hat den einen und den andern Edelstein aus diesem reichen Schatz hervorgelangt, aufgeputzt, und das Volk versichert, das sei das einzige Wertvolle aus der Erbschaft seiner großen Vergangenheit, alles andere sei unbrauchbare Trümmer, höchstens gut für das Raritätenkabinet eines Altertumsfreundes, sei aber fürs Volk völlig wertlos, weil fürs Leben unbrauchbar und ohne Nutzen für unsere Zeit. Und diese wenigen alten jüdischen Perlen hat man in ein System eingefügt, das man zur theoretischen Beschönigung des praktischen Abfalls erfunden, das man jüdisch nennt, weil es sich doch mit diesen wenigen jüdischen Perlen schmückt, und das historisch sein und auf dem alten historischen Boden stehen soll — weil — man doch diese wenigen Perlen nur nach in optima forma ergangenem Verschollenheitsproklam des alten Judentums aus

dem historischen Nachlaß des armen Verstorbenen hervorgelangt. Und mit diesem sich selbst diplomatisierenden Wissenschaftlichkeitsscheine schreckt man die Alten und täuscht man die Jungen, und ersetzt die Sonne der alten, leuchtenden und wärmenden Sinai-Feuersglut durch einen künstlichen Feuerschein, der den Gesichtskreis des Volkes nur so weit erleuchtet, um es seine Nacht für hellen Mittag halten zu lassen und es mit Beruhigung und Begeisterung in seinem Abfall zu halten — und wir wundern uns, daß der Winter so lange dauert?

Was unsern Winter so dauernd erhält? Das ist die ganz abnorme Lage, in welche eben die Propaganda des Abfalls für ihre Zwecke unsere religiösen Gemeindeverhältnisse gebracht, und das ist die beklagenswerte Gleichgültigkeit, Ein- und Vorsichtslosigkeit, die dieses alles geschehen ließ und hintendrein zu schwach ist, dem einmal faktisch Gewordenen mit den Forderungen des Rechtes erfolgreich entgegenzutreten. Die Gemeinden, mundtot, die Leitung in den Händen Abgefallener, die Oberleitung in Händen für die inneren jüdischen Angelegenheiten völlig inkompetenter Regierungsgewalten, Rabbinatsstühle mit Kreaturen aller dieser Potenzen besetzt, somit das jüdische Leben unter der Banngewalt seiner Verächter oder seiner Verkenner — und wir vermöchten eine fröhliche Blüte des Judentums zu erleben? Und wir wundern uns, daß der Winter so lange dauert?

Und doch steht ר"ה לאילנות in unserem Winterkalender, und doch ist auch in der Prüfungszeit unseres Judentums der fünfzehnte Schewat schon vorüber. Die Anzeichen dafür? Wir finden sie nicht in den vielen neuen, schönen Synagogen, die in der Neuzeit erstanden und entstehen, und in denen man gern eine Bürgschaft des rege gewordenen Geistes erblicken will. Sie sind uns keine Anzeichen des kommenden jüdischen Frühlings, wären es selbst dann nicht, wenn der Gottesdienst darin völlig der alte in ansprechender unangetasteter Gesetzlichkeit wäre. Sind es nicht und wären es nicht, so lange das außersynagogale Leben kein jüdisches Blümchen unter dem nichtjüdischen Winterleichentuch durchblicken läßt, so lange die Synagoge keinen Einfluß zur jüdischen Umwandlung des Hauses und des Lebens zeigt, so lange vor allem nicht vor der Synagoge die Schule vorhanden ist, in welcher die Söhne und Töchter für die Synagoge und für das Leben in jüdischem Geiste unterrichtet und gebildet werden.

Wir finden sie noch weniger in dem kirchlichen Umschwung der Zeit und in der Geneigtheit maßgebender Kreise zur Begünstigung „konser-

vativer" Richtungen in allen Verhältnissen und somit auch in der Gestaltung jüdisch-religiöser Gemeindeangelegenheiten; und darum auch nicht in der Schwenkung rechts, die selbst die Vorkämpfer der Abfallspropaganda, der parole du jour Rechnung tragend, neuerdings zu machen für gut zu finden scheinen. (Seitdem wir dieses schrieben, ist diese Schwenkung selbst wieder schwankend geworden.) Wir beklagen die gedankenlose Vermengung des Judentums, des alten göttlichen Gesetzes mit Richtungen und Bestrebungen, mit denen es nichts gemein hat, zu denen es oft im diametralen Gegensatz sich befindet. Wir freuen uns nicht, das Judentum auf den Netzflügeln diplomatischer Zeitrichtungen getragen zu sehen. Wir zitterten, wenn es nur daher und darin seine Pflege finden sollte. Uns hat Judentum nichts zu schaffen mit dieser oder jener Richtung politischer Bestrebungen. Es hat seinen eigenen, gottgewiesenen Gang durch die Zeiten zu machen, nicht aber die jeweilige Farbe des Tages zu tragen. Wir haben das Wort für das Judentum des alten göttlichen Gesetzes geführt in Zeiten als ganz andere Farben galten, und haben daher ein Recht zu fordern, nicht mit Tagesrichtungen und Bestrebungen vermischt zu werden, die uns fremd sind und deren Prinzipien keine Stätte in unsern Anschauungen finden. Wir finden unsere Hoffnung nicht in Regierungsdekreten, die dem alten Judentum wieder zu seiner berechtigten Geltung verhelfen wollten; wir begrüßten sie allerdings als eine notwendige Sühne für das Unrecht, das Regierungsdekrete jahrelang dem alten Judentum gebracht. Allein wir beklagen diese ganze gouvernementale Influenz auf innere jüdische Religionsangelegenheiten, die eben die Abfallspropaganda provoziert hat, seitdem sie Regierungseinfluß zur Durchführung ihrer Absichten mißbrauchte und den Abgang religionsgesetzlicher Legalität durch gouvernementale Sanktion ihrer sogenannten Reformen zu ersetzen bemüht war und damit eine Versündigung gegen das jüdische Gesetz, einen Gewissensdruck gegen die gesetzestreuen Brüder und ein Unrecht gegen die Regierungen selbst verübt, die, gewiß meist in der besten Absicht, ihren Arm zur Umgestaltung von Verhältnissen zu leihen veranlaßt wurden, zu deren Kognition und Decision es ihnen in Wahrheit an aller Kenntnis und Kompetenz gebrach.

Nicht auf die Skala des politischen Zeitbarometers und nicht auf die Bureaux gouvernementaler Entschließungen blicken wir hin, wenn wir Trost für unsere jüdische Winterzeit suchen und Anzeichen zu finden hoffen, daß doch unser Chamischa-Assar bereits gekommen. Nicht von außen, im jüdischen Innern muß sich der Frühling ankündigen, wenn wir der Hoffnung auf sein endliches Kommen Raum geben sollen, und

Gottlob, dort sucht das Auge nicht vergebens, wenn es seinen Frühlings-Rosch-Haschana mitten im Winter unserer Zustände feiern will.

Gottlob, trotz allem, לא אלמן ישראל — die jüdische Sache ist doch nicht mehr so ganz und gar verwaist! Es gibt doch schon selbst in großen Städten konzentrierten europäischen Lebens jüdische Männer der jüngeren Generation, die europäisches Wissen und europäische Bildung im sozialen, kommerziellen und industriellen Leben achtunggebietend repräsentieren, und doch mit Leib und Seele Juden, Juden alter jüdischen Gesetzestreue sind, die ihr Judentum mit begeisterter Hingebung im Familien- und Berufsleben verwirklichen, in diesem Judentum ihren Trost und ihre Beseligung, ihre Freuden und den Lohn ihres Daseins finden, die dieses Judentum als ihren Schatz vor Gott und als ihren Ehrenkranz vor Menschen bekennen und in ihm und an ihm die eigentliche Quelle ihres geistigen Daseins hegen.

Es sind doch schon die Erkenntnis der Täuschungen und der Schmerz um den Verfall in manches Gemüt und manchen Geist gedrungen, und es stehen doch schon, wie vereinzelt auch immer, Männer und Frauen zur Mitwirkung für die Heilung unserer Zeit bereit, die sich glücklich schätzen würden Gut und Blut hingeben zu können, um auch nur einen Stein zu dem Wiederaufbau des jüdischen Lebens herbei zu tragen.

Es ist doch bereits die Sehnsucht nach der einzigen jüdischen Sonne, die Sehnsucht nach תורה in manchen Kreisen wieder erwacht und hat zu Bestrebungen geführt, die Kenntnis der תורה wieder heimisch zu machen im Gedankenkreise der Männer und Jünglinge, vor allem ihr wieder die Stätte zu öffnen im Unterrichts- und Erziehungsgebiete der Söhne und Töchter.

Und alle diese Regungen und Strebungen sind doch auch schon hie und da zur Tat geworden. Es haben sich doch bereits ganze Kreise von Männern in Achtung gebietender Weise erhoben, unberechtigte Weiterschreitungen und Eingriffe in das jüdisch-gesetzliche Heiligtum mit Erfolg zurückzuweisen. Es sind doch schon wiederum Vereine entstanden, um תורה-Lernen im Kreise von Jung und Alt zu pflegen. Es sind doch schon einfache jüdische Landleute zusammengetreten und haben mit bedeutenden Opfern und unter standhaftem Kampfe gegen feindseligste Schwierigkeiten der תורה עם דרך ארץ, der jüdischen und sozialen Bildung eine großartige Stätte des Unterrichts und der Erziehung ihrer Kinder gegründet. Es haben sich doch bereits gesetzestreue Familien — jahrelang von abgefallener Mehrzahl gedrückte und verkümmerte Minoritäten — in reiner Begeisterung und darum mit Glück erhoben,

und haben ihr Recht wieder erkämpft und haben das Wahrzeichen des alten jüdischen Gottesgesetzes wieder erhoben, und haben sich gesammelt um dieses Wahrzeichen und haben unter unsäglichen Kämpfen und bedeutendsten Opfern diesem Gottesgesetze wieder eine Gemeinde und ein Heiligtum und die Anstalten der Lehre und der Verwirklichung gebaut. Die Genossenschaft selbst, in deren Mitte diese Blätter erscheinen, ja, das Erscheinen dieser Jeschurun-Blätter selbst — wenn es ihnen einmal vergönnt sein dürfte von sich selber zu reden — und die Teilnahme, deren sie sich erfreuen, dürften sie nicht selbst mit zu den Anzeichen gehören, daß unser חמשה עשר doch bereits gekommen?

Alle diese Erscheinungen sind freilich noch vereinzelt und selten, aber eben darum um so bedeutungsvoller und hoffnungsreicher. Wenn die Sonne glüht und die Pracht der Blumen und Blüten in üppiger Fülle unter der Gunst ihrer Strahlen die weite Erde deckt, da zählt die einzelne Rose nur in bescheidener Größe mit. Wenn aber noch Frost und Eis, Sturm und Erstarrung des Winters herrscht, dann bückst du dich überrascht und freudig zu dem vereinzelten Veilchen nieder, das sein Köpfchen durch die Schneedecke hebt, und gedenkst der Kämpfe, die es durchgemacht, und der Kraft, die es unter allen diesen Stürmen gezeitigt und drückst es seligheiter an deine Brust, hoffnungssicher, daß der Chamischa-Assar doch bereits da, auch der fünfzehnte Schewat selbst im Schaltjahre zum fünfzehnten Nissan führt, wo dann die Sonne glänzt und der Frühling lächelt und es dann am Himmel und auf Erden sichtbar ist, daß

„Der Winter vorüber, der Regen geschwunden,
„Die Blüten sind auf Erden zu sehen,
„Die Zeit zu singen ist da —"

Nisan.

I. Die Vorboten des Erlösungsfestes.

Es ist sicherlich nicht der letzte unter den Licht säenden und Leben weckenden Gedanken des jüdischen Ideenkreises, den das göttliche Gesetz mit den Worten: שמור את חדש האביב! „Wahre dir den Frühlingsmonat!“ in den Geist und das Gemüt seines Volkes gestreut. Es ist der Gedanke, daß wir, trotz aller wechselnden Licht- und Schatten-Phasen, die wir mit dem wandelnden Monde durchmachen, und nach denen wir die Tage unserer irdischen Wallfahrt zählen, uns dennoch den sonnigen Frühling nicht entkommen, dennoch auf ihn die Blicke unserer Gesamtheit stets gerichtet sein lassen, und fort und fort den Kurs unserer Jahresfahrt auf den Wogen der Zeit mit fester Hand also steuern sollen, daß unser geschichtliches Auferstehungsfest stets mit der Auferstehungszeit der Natur zusammenfalle. Es ist dieser Gedanke ein so frischer und erfrischender, er ist so ganz geeignet, alle unsere Herzen gesund, alle unsere Geister wach zu halten, und uns mit der Schnellkraft des sich immer neu aufrichtenden, und über alle Schattenmächte leiblicher und sittlicher Verwesung sich emporschwingenden Lebens zu rüsten, daß es uns nicht wundern darf, diesen Gedanken und seine Verwirklichung stets den Edelsten und Besten unseres Volkes als סוד העיבור anvertraut zu sehen, und seiner Ausführung in einer Weise zu begegnen, die sie als den höchsten Akt erscheinen läßt, der namens der jüdischen Gesamtheit zu vollziehen oblag. Wer schildert uns die Gedanken und Gefühle, die die Brust eines Rabban Gamliel, eines Samuel Hakkaton bewegten, wenn sie mit ihren Genossen zusammentraten, im Namen ihres Volkes diese Frühlingsregulierung seines Festjahres zu vollbringen! Unter ihnen lag das seiner Knechtung entgegeneilende, oder die Fesseln der Knechtschaft schon tragende Judäa. Unter ihnen lag das an inneren Parteiungen verblutende und in seinen

vom Gottesgesetz Abgefallenen und Abfallenden die Wurzel seiner spätern fast zweitausendjährigen Geißel nährende Israel. Unter ihnen lag das trotz sittlicher Verworfenheit und Tyrannei zum Abgott und Henker der Völker emporgewachsene Rom, das seinen gewaltigen Fuß auch auf Judäa und auf Israels Nacken stemmte. Und doch gingen sie hinauf und knüpften immer wieder und wieder das Geschick ihres Volkes an den Frühlingsmoment der Auferstehung alles irdischen Lebens! Und als das Geschick ihres Volkes noch trüber geworden, als die immer weiter greifende Zerstreuung Israel über den weiten Erdball auseinander zu führen drohte, ging ihr letzter Enkel zum letzten Male mit seinen Genossen, ging der jüngere Hillel mit den letzten Repräsentanten der jüdischen Gesamtheit in die „Aliah", und regelte diesen Frühlingszyklus des jüdischen Festjahres für alle Zeiten der Galuthjahrhunderte, bis einst der Tempel wieder erstehet und auf dem Tempelberg ein Rabban Gamliel wieder die Jahressitzung leitet, die die Nähe oder Ferne des zu erwartenden Frühlings ermißt, und dann durch seine Sendboten den Brüdern den Friedensgruß entbietet: „Wir haben die Zeit in ihren Frühlingsanzeichen geprüft und haben dem Jahre einen Monat beigefügt" לאחנא בני - - שלומכון יסגא לעלם מהודעין אנחנא לכון דגוליא רכיכין ואימריא ערקין וזימנא דאביבא לא מיטא ושפרא מילתא באנפי ובאנפי חבריי ואוסיפית על שתא דא יומין תלתין: — —

Inzwischen ist auch uns der Adar der Monat, der das Herz den freudigsten Stimmungen öffnet, und vor allem ein Schaltadar ist so ganz geeignet alle die Gedanken und Hoffnungen aus der winterlichen Einhegung unseres Gemütes wachzurufen, die auch unserm Innern den Frühling zu bewahren, und uns vorzubereiten und zu rüsten vermögen, im Frühling der Natur auch unsern Frühling zu feiern.

Keiner aber also wie die Weisen unseres Volkes haben es verstanden, nicht den jedesmal vorhandenen Stimmungen Wort und Ausdruck zu leihen, die doch immer nur individuell und einseitig zu sein vermöchten, sondern aus dem reichen Schatz des göttlichen Gesetzes und der Lehre immer die entsprechendsten Partieen uns auf unserer Jahreswanderung finden zu lassen, die nach der unerschöpflichen Kraft des göttlichen Wortes in uns zu jeder Zeit die entsprechenden Stimmungen und Gedankenreihen zu wecken vermögen, zu jeder Zeit in ihrer besonderen Lage, und zu jedem in seiner individuellen Stimmung hinantreten, und jeden und jede Zeit aus dem ewigen Born des göttlichen Wortes das schöpfen lassen, was die ewige Wahrheit ihnen zur Klärung ihres Innern, zur Berichtigung ihrer Gedanken, zur Läuterung ihrer Bestre-

bungen, somit zur Hebung jedes einzelnen in seiner Besonderheit aus seiner Entfernung in die Sonnennähe des göttlichen Lichtes und in die Lebensbahn seines Gott zuzuwendenden menschlichen Berufs reicht. —

Wiederum reicht uns der Adar vier Blätter aus dem Buche des göttlichen Gesetzes, vier Blätter, die uns von Jahr zu Jahr aufgeschlagen werden, so oft die Zeit herannaht, die immer wieder und wieder ihr: „חיו!" ihr „stehet auf und lebet!" uns zurufen will, bis wir einst wirklich wieder aufstehen und uns als das lebendige Volk um den lebendigen Gott mit dem lebendigsten Leben in seinem Gesetze des Lebens scharen.

Was hätten wir auf diesen Blättern nicht zu lesen, was aus ihrem Leben weckenden Inhalt nicht zu lernen! Was bringt uns nicht gleich das erste Blatt!

„שקלים!" lautet die Überschrift des ersten Blattes, und legt sofort auf die wundeste Stelle der Zeit den Finger der göttlichen Mahnung, und ruft sofort alle unsere Energie zur Bekämpfung eben jener Geister wach, die mit tötendem Hauch die Keime des Lebens in uns ersticken und mit eisigen Fesseln die besten Kräfte in uns lähmen.

Egoismus, Indifferentismus, selbstsüchtiger Dünkel, Gleichgültigkeit der einzelnen und ein von beiden genährter und beiden willkommener bureaukratischer Formalismus des Gemeindewesens, das sind die ärgsten Feinde unserer Erhebung, das sind die winterlichen Mächte, die unser Einzel- und Gemeindeleben weitab aus dem Bereiche des weckenden und verjüngenden Frühlingshauches der göttlichen Institutionen bannen.

Egoismus, und zwar jener geistige Egoismus zuerst, der mit unendlicher Überschätzung des Jahrhunderts im allgemeinen und mit womöglich noch größerer Überschätzung des, bei Lichte besehen, unendlich winzigen Anteils eines jeden einzelnen an der geistigen Arbeit und den geistigen Errungenschaften und dem geistigen Verdienste des Jahrhunderts, jeden ersten, besten, sich selber den kritischen Dreifuß zurechtstellen läßt, von dessen Höhe herab, ohne die Akten zu lesen, ohne die Akten zu verstehen, mit einer Leichtigkeit, als gälte es eine schöngeistige Charade zur Kurzweil eines Salonabends zu lösen, beurteilt und verurteilt wird alles, was vergangene Jahrtausende zur Gründung und Weihe, zur Läuterung und Veredlung des Lebens überliefert, und unter kritischem Gelächter mit einem paar einander abgeborgter Spielmarken-Phrasen der Stab gebrochen wird über alles, was die vieltausendjährige Geistesarbeit eines Volkes, unserer eigenen Nation, geschaffen, ja, was der

Geist aller Geister, der Herr aller Zeiten, der Wecker und Meister und Erzieher aller Jahrhunderte unserer Gesamtheit im ganzen und durch sie jedem einzelnen von uns zur Erziehung und Leitung, zur Regelung und Vollendung des Lebens gereicht.

Jenes „mit eisernen Zähnen und ehernen Klauen" gerüstete Wesen, das „zermalmend genießt und den Rest mit Füßen zertritt", jenes „mit Menschenaugen gerüstete Horn, jenes „פם ממלל רברבן", jener großsprechende Mund", der "מלין לצד עלאה ימלל ולקדישי עליונין יבלא ויסבר להשניה זמנין ודת", der „dem Höchsten entgegen Worte spricht, allem geistig Hohen den Untergang zu bringen und den Wurf der Zeiten und das Gesetz ändern zu können vermeint", — ist dies nicht das Bild jenes kritischen Dünkels, der heutzutage in unsern jüdischen Kreisen nicht nur die „Gelehrten erfüllt, auf welche unsere Zeit mit Stolz hinblickt", sondern auf jeden Schulbuben und jeden Handlungsgehilfen und jeden Instituts-Meister als Modeton und Bildungsparole übergeht, der nur im — vermeintlichen — Zermalmen seinen Genuß findet und was seinen Zähnen zu hart, in den Schmutz der Verächtlichkeit zu treten bemüht ist, — der nicht aus den Händen einer mehrtausendjährigen Vergangenheit und nicht aus den Händen seines Schöpfers die Aufgabe und das Gesetz hinnehmen möchte, der einen jeden sein Geburtsjahr als Anno I. und seine Träume als Sinai-Offenbarungen schätzen lehrt, — der sich „historisch" nennt und dem doch die erste und wahrhaftigste Quelle aller Geschichte, die Tradition, die lebendige mit dem dreitausendjährigen Herzblut einer ganzen Nation geschriebene und besiegelte Überlieferung nichts gilt, der aber seine diesseitige und jenseitige Seligkeit auf die erste beste luftige Hypothese einsetzt, die irgend ein doktrinierter Dünkel aus dem Verwesungsstaub einer vergilbten Handschrift Lorbeer suchend herauskonjekturirt — ist das nicht jenes hundertäugige Horn, jener großsprechende Mund, der Gesetz und Zeiten ändern und unserm Volke eine neue geschichtliche Aufgabe und ein neues Gesetz aufschwindeln möchte, die der Mund Gottes nicht sanktioniert? Und da soll der Frühlingshauch kommen und die dünkelhaften Leichen aus ihren Gräbern wecken, da soll der Gottesstrahl kommen und die Herzen öffnen, und die Pulse wärmen, und die Geister zünden, daß sie leuchten und glühen und blühen und leben?! Fühlen sie sich denn als Leichen, sehnen sie sich denn nach einem Frühlingshauch, gibt's denn noch für sie einen Gottesstrahl? Sie sind ja die Lebendigen und der Hauch ist Moder, sie sind ja die Erleuchteten und der Strahl ist blind! „Weis' erst dein Recht nach, unsere Ruhe zu stören!" tönt es aus den Gräbern dem Hauche, „Müssen

erst dein Kreditiv prüfen!" schallt es aus den Herzen dem Strahle entgegen; und so kämen und gingen die großen Gottesherolde der Zeiten, käme und ginge selbst das Rissanfest mit seinem Blütenstabe an uns spurlos vorüber, wenn nicht das Bedürfnis erst geweckt und die dichte Last der Erde erst gelockert, die die Särge unserer Herzen begräbt, wenn nicht dem festlichen Gottesherold Herolde vorangingen, die ihm den Weg zu unsern Gräbern und Herzen bahnten und in uns die Sehnsucht nach seiner Botschaft wachriefen.

Ein solcher Vorherold ist שקלים! Er weist uns alle mit unserem geistigen hochmütigen Selbstdünkel zuerst auf einen einzigen gemeinsamen Mittelpunkt, auf ein einziges gemeinsames Herz, auf die einzige Heiligtumsstätte des einzigen göttlichen Gesetzes hin, und spricht: Nicht in euch, nicht in dem, was der einzelne von euch sich „von seinem Standpunkte aus für sein Interesse" — איש לבצעו מקצהו — erträumt und erklügelt, in einem gemeinsamen Born des Geistes und des Lebens hat Gott für euch Geist und Leben niedergelegt. Was von dort, was מן המקום ההוא stammt, das Wort, das von dort ausgegangen, das trägt euer Heil, das bringt euch Erleuchtung und Leben. Was ihr aber in hochmütiger Überhebung über das Wort, das euch von dort überliefert, erbaut, „Bamoth", Menschenhochmut und Menschendünkel glorifizierende Anhöhen mögen es sein, prächtige Mausoleen des zur Ruhe bestatteten Gottesgeistes in Israel: Gotteshäuser, Israels Gotteshäuser sind es nicht, sind nicht Stätten wo ihr Gott, wo euch Gott findet! Denn nur über der Bundeslade seines Gesetzes ruht Gottes Herrlichkeit für Israel auf immer, nur dort ist sie zu finden, und nur wenn euch כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו, nur wenn euch selbst der öde Platz eures einstigen Gesetzesheiligtums ein Thron der Herrlichkeit ist, höher, weiterhin reichend, weiterhin gebietend, — jede jüdische Seele in der Zerstreuung über den weiten Erdball durch das ihm entstammte Wort beherrschend — höher somit und weiterhin strahlend als in seiner ersten vorhinnigen Herrlichkeit: dann, מקוה ישראל ד', dann habt ihr einen Quell der Hoffnung, dann habt ihr einen Quell des Heiles, dann schöpft ihr Heil und Leben aus dem einzigen Born, der mit seinen Frühlingskräften nimmer versiegt. Wenn aber die historische Stätte des göttlichen Gesetzes nicht mehr der Mittelpunkt eurer lebendigen Gegenwart ist, ihr nicht mehr מן המקום ההוא Geist schöpfet und Leben trinket und Regel nehmt, möget ihr immerhin auch an Judäas Trümmern Erinnerungen vergangener Zeiten euch beleben, mag immerhin ein Dichterrausch eure Leier nach Zions Harfen stimmen, mag eine fromme Pietät, wie ihr es nennt,

eure Hand zu Palästinaspenden öffnen, mögen eure philanthropischen Bestrebungen sich auch den unglücklichen Brüdern im Lande der Väter zuwenden, um sie mit einem Firniß eurer europäischen Bildung zu beglücken — wenn ihr dorthin nur Bildung zu bringen wißt, aber eure eigene Bildung von dort nicht holt, eures Lebens eigenstes Leben dort nicht entsprungen, die Vergangenheit, die ihr dort feiert, nicht die Mutter eurer eigenen Gegenwart und den Boden eurer eigenen Zukunft bildet, wenn das Wort und der Geist und das Gesetz nichts gilt, die dort ihren Thron und ihre Wiege gefunden, die von dort ausgingen, um euch ewig zu begleiten, wenn ihr in Deutschland keine Söhne Palästinas seid — dann habt ihr das Band zerrissen, das euch mit Gott und eurem Heile verbindet, dann habt ihr die Nerven zerschnitten, die den Frühlingsgeist euch zuführen könnten, dann habt ihr die Adern gesprengt, die den Lebensstrom eures Herzens führen, dann kommt der Frühlingsbote, aber ihr versteht ihn nicht, es geht der Auferstehungsgeist durch die jüdischen Hütten, aber ihr habt kein Herz und kein Ohr für ihn. Alle Dichterphantasien und alle philanthropischen Spenden und alle palästinensische Kultur- und Wohltätigkeitsvereinigungen zusammen vermögen noch nicht die Kraft einer einzigen „Mizwa" zu ersetzen, in deren Übung der Sohn Europas sein eigenes Leben auf Moria's Höhen pflanzt, und deren Erfüllung allein sein Herz an Jerusalems Tempelstätte fesselt. Nicht Dichterschwung und Harfenton, nicht Pietät und Humanität, nicht Schwärmerei und Forschung: Gehorsam, Hingebung an das auf Moria's Opferhöhen gepflegte und von Moria's Höhen ausgegangene Gesetz webt das Band, das uns mit dem gemeinsamen Quell unserer Hoffnungen verbindet. — —

Darum wird uns zuerst das Blatt der שקלים-Lehre gereicht und damit an alle Söhne Israels in weitester Zerstreuung der Ruf gesendet: sich allesamt nur als Sprossen und Sendlinge der einen großen und heiligen Gottesstiftung zu begreifen und zu bekennen, die auf Moria-Zion ihre Vergangenheit und ihre Zukunft hat, und mit den zarten, innigen, und doch so unzerreißbar starken, unser ganzes Dasein und Leben durchdringenden Fäden ihres Gesetzes einen jeden Augenblick unsere Gegenwart gestalten will. Nur in der Hingebung an diese einzige Gottesstiftung findet ein jeder die Berechtigung seines Einzeldaseins vor Gott — כפר נפשו לד׳ — und nur wenn unser ganzes Sein und Schaffen nichts als ein Beitrag zum Dienste dieses Heiligtums ist und sein will, findet unser Sein und Schaffen Gedächtnis und Andenken vor Gott — זכרון לבני ישראל לפני ד׳ —. Der Egoismus aber, der Sein und Schaffen

nur in sich und aus sich zu beginnen und zu spinnen gedenkt, bricht eben auf dem Gipfel seiner sich zählenden Vergötterung den Stab der Vernichtung über sein Dasein und über sein Schaffen — ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם —. Denn für Israel gibt es nur einen Quell des Daseins und Lebens מקוה ישראל ד', „wer ihn verläßt geht in schmählicher Verdorrung zu Grunde, Israels Abgefallene werden schon auf Erden verzeichnet, daß sie den Born des lebendigen Wassers, daß sie Gott verlassen haben! כל עוזבך יבשו וסורי בארץ יכתבו כי עזבו מקור מים חיים את ד'! — —

Aber auch zu dem gemeinen Egoismus tritt die ישקלים-Lehre hinan, zu jenem hochmütigen Selbstdünkel, der wohl das Land mit seinem Gott und dessen Heiligtum erhalten möchte, aber sich nicht in Gemeinschaft mit den Brüdern und Genossen in diesem Gottesbunde fühlt, der glaubt, er vermöge seine Aufgabe zu lösen und sein Heil, auch sein geistiges Heil zu gründen, wenn er nur sich und die Seinigen für Gott und sein Heiligtum erhält, der mit unendlichem Selbstbehagen auf das hinschaut, was er für Gott und sein Heiligtum geleistet und leidet, und Gott selig preist, daß ihm noch ein solcher Sohn und Diener auf Erden atmet; aber die Brüder und Genossen verachtet und vergißt, die neben ihm wirken und streben, und der Brüder vergißt, die an gleichem Werk neben ihm wirken und schaffen sollten. — Auch zu diesem dünkelhaften Hochmut tritt das ישקלים-Wort hinan und spricht: siehe, nicht auf den einzelnen, auf die Vereinigung aller, und in dieser Vereinigung auf jeden zählt Gottes Heiligtum. Es verkümmert, wenn nicht Israels Gesamtheit dafür einsteht, wenn nicht *jeder sein* Teil zum Gesamtbau des Heiligtums trägt, und du verkennst deine Aufgabe, wenn du das Gesamtgefühl in dir ertötest und wenn du durch Beispiel und Wort nicht dieses Gesamtgefühl bei deinen Brüdern weckst und erhältst. Tor, wenn du den geringsten deiner Brüder verachtest. Tor, wenn du deine beste und reichste Leistung überschätzest. Der letzte Bettler wiegt auf Israels Heiligtumswage dem reichsten Güter- und Geisterkönige gleich. Wenn der Güter- und Geistesarme *sein* volles Teil, und wenn der Güter- und Geistesreiche *sein* volles Teil Gottes Heiligtum zugewendet, wenn sie beide ihr ganzes Dasein seiner heiligen Stiftung geopfert, dann haben sie beide, jeder nur ein gleiches Halbes gespendet. Gottes Liebe fügt's zusammen, daß es ein Ganzes werde und sein Heiligtum baue. Begreifst du es denn nicht, daß auf *Gottes* Wage geistiges und materielles Wirken und Schaffen nicht nach dem Umfang des Geleisteten, sondern nach Vermögen des Leistenden wiege? Da legt der Arme seine Handvoll neben deine Tausende

auf Gottes Altar — aber diese Handvoll ist sein alles, und nach diesem Tausend wieviel bleibt dir — und du willst dich wundern, daß auf Gottes Wage seine Handvoll deine Tausende weit, weit überwiegen?! Willst es nicht begreifen, daß dir nur darum mehr geworden, damit du mit deinem Mehr ergänzend für den Minderbegabten und Minderbedachten eintretest, willst es nicht begreifen, daß nach der Tiefe unseres Weisheitswortes „der Bruder, der für den Bruder nicht ergänzend eintreten möchte, אח לא פדה יפדה איש, Gott das Lösegeld der eigenen Seele weigert, ולא יתן לאלקים כפרו!" —

Und zu den Indifferenten, den Gleichgültigen, zu ihnen vor allem tritt der שקלים-Mahnruf hinan und möchte sie aufrütteln zum Bewußtsein ihrer Pflicht, zum Bewußtsein ihres Vermögens, zum Bewußtsein ihrer schweren Verantwortung.

What is Hecuba to them! Was gilt Hekuba ihnen, ob Troja siegt, oder Troja fällt, was stört das die Ruhe ihres Zeltes! Ob Zion trauert oder jubelt, das halten sie keiner Erwägung wert. Bleibt doch die Hauptsache, wie sie meinen, ihre Hauptsache, materielles Verdienst und materieller Genuß, völlig außer Frage bei dieser Frage! Ja, die erste Bedingung alles ungestörten Erwerbens und Genießens dünkt ihnen das Abschütteln aller andern Sorgen, vor allem das Abschütteln aller Sorge um sogenannte höhere Interessen, von denen sie nimmer gefunden, daß sie ihre „Interessen" gemehrt! Und nun gar jüdisches Interesse, Interesse für eine Sache, die so völlig obsolet, die so ganz und gar nicht zeitgemäß, die so ganz und gar mit Industrieunternehmungen, Kreditvereinen, Eisenbahnaktien u. s. w. außer allem Connex sich befindet, ja denselben höchstens in Praxi hindernd in den Weg tritt — —

Oder sie glauben wohl an das Dasein und an die dauernde Geltung dieser geistig heiligen Interessen, aber sie halten sich völlig außerstande, halten sich völlig unberufen, sich für so geistig Hohes zu betätigen. Sie trauern vielleicht selbst über Zions Fall und über die wirkliche wahrhaftige Zerstörung des göttlichen Heiligtums, die sich erst in ihren Tagen in der gänzlichen Entfremdung und dem gänzlichen Abfall ihrer Brüder von diesem Heiligtum und seinem Leben gestaltenden Gesetze vollzieht. Allein sie können der sterbenden Mutter und dem sinkenden Heiligtume und dem trauernden Gesetze nicht helfen. Geistiges, meinen sie, könne nur durch Geistige und Geistliche gepflegt und geschützt werden, ihnen sei ein anderer Beruf, sie seien „einfache Bürger und Kaufleute", junge Männer, die erst ihre Karriere zu machen hätten, Hausväter, die sich an ihrem Haus und ihrer Familie versündigten, wenn sie ihre Mittel

und ihre Sorge, ihre Kraft und ihre Zeit anderen Zwecken zuwendeten, es sei schon viel von ihnen, daß sie in dieser materiellen Zeit doch noch einen Seufzer hätten um Zions Fall und eine Träne um der Thora Schmach. —

Für sie alle hat שקלים das Wort: Alle eure und der Eurigen materielle Existenz hat vor Gott nur Wert und Bedeutung und somit nur Sicherheit und Gewähr, wenn ihr sie dahin gebt um *sein* Heiligtum zu tragen. Nur gebend, nicht erwerbend und genießend, nur gebend, *seinem Heiligtum gebend* zählt und wiegt ihr vor Gott. Nicht in dem Schekel, den ihr erwerbet und genießet, in dem Schekel, den ihr verwendet, in den heiligen Gotteszwecken, denen der Schekel in eurer Hand und durch eure Hand geweiht wird, nur darin gewinnet ihr Bedeutung vor Gott, und erst wenn ihr eure Kinder gleich euch zur Gott geweihten Verwendung der Schekel, die ihr für sie erworben, erzieht, wenn ihr sie für sein Heiligtum erzogen, erst dann habt ihr sie für Gott erzogen, erst dann lebet ihr mit ihnen im ewigen Andenken vor Gott. Und euer Beruf, und eure Zeit und eure Kraft, die diesem Berufe gehört —? Jedem Berufe, den wir willkürlich erwählt, geht *der* Beruf voran, den Gott uns erteilt. Wir sind alle erst Juden, ehe wir, oder die Welt, oder der Zufall uns zu Kaufleuten, Handwerkern, Künstlern, Gelehrten u. s. w. gemacht. „Sei Jude" hat Gott zu uns gesprochen; zum Kaufmann u. s. w. haben wir uns selber bestimmt. Wir dürfen aber Kaufmann, Künstler u. s. w. nur sein, sofern wir mit allem diesen nicht aufhören Jude zu zu sein, sofern unser Beruf „Kaufmann" u. s. w. selber in den Beruf „Jude" aufgeht, sofern wir als Kaufmann u. s. w. eben nur bestrebt sind unsern Beruf als Jude zu erfüllen, uns der Jude das Absolute wird, der Kaufmann nur das Bedingte ist, unser kaufmännischer Beruf sich die Erlaubnis von unserm jüdischen Beruf erbittet, nicht aber unser jüdischer Beruf betteln geht bei den Launen und Interessen unseres kaufmännischen Berufs. Und nun als Juden, als Sohn Abrahams, Isaaks und Jakobs, als Sohn derer, die für sich und ihre Nachkommen den Gottesfahneneid am Sinai geschworen, hat Gott einen jeden von uns in die Reihen jener großen „Heeresschar", jener צבא berufen, die er um sein Heiligtum, für sein Heiligtum gebildet, deren „Heeresmeister" er sich nennt und die er mustert, wie er seine Sterne zählt. Wehe dem, dessen „Hier!" fehlt, wenn er Israel "לפקודיהם„ mustert, wehe denen, die Gottes „Heeresdienst" den Kindern und den Greisen, den Schwächlichen und Gebrechlichen, den Marodeuren der irdischen Wallfahrt überweisen möchten, die Manneskraft und die Mannestat aber für den „Weltdienst" bewahren!

Wehe den jüdischen Jünglingen und Männern, an denen das שקלים-Wort ungehört und unbeachtet vorübergeht, das מבן עשרים שנה ומעלה, das eben in der Zeit der rüstigsten Kraft und des emsigsten Wettlaufs nach Ehre und Gut Israels Jünglinge und Männer ausnahmslos in seinen Dienst aufruft.

Und damit ist auch dem bureaukratischen Formalismus unseres modernen Gemeindelebens der Stab gebrochen. Mit schlauem Instinkt haben die Pfaffen und Schildträger der gesetzfeindlichen Propaganda das heilige Feuer der Begeisterung und des Eifers der „einzelnen" in der Gemeinde erlöschen lassen, haben die lebendige wirkliche Gottesgemeinde, die עדת ד', in ihren Gliedern getötet, und haben an ihre Stelle ein Blatt Papier und einen Schreiber und ein Vormundschaftskollegium und einen Priester geschoben, und haben das Priesterreich Gottes, in welchem der Holzhauer und der Wasserschöpfer so heilig und wichtig, so für das Gottesheiligtum gleichberechtigt und gleichverpflichtet mitzählt wie der höchst gefirmelte „Geistliche", haben dieses Gottesvolk, dessen Glieder Gott alle um sich beruft und deren keines er entbehren kann und will, haben dieses Volk nach Weise der Fremden in Laien und Geistlichkeit geschieden, und haben zum Laienvolke gesprochen: bleibt ihr nur ruhig zu Hause, sorgt ihr nur für Frau und Kind, die Gemeinde sind wir und die Kirche ist der Priester, wir wollen schon alles fein säuberlich und ordentlich und regelrecht mit Unterschrift und Siegel in Ordnung halten, ohne das wüste alte Geschrei der Gemeindestuben. Ihr habt uns ja einmal gewählt, fortan tun wir alles an eurer Statt und in eurem Namen, wählen eure Lehrer und Priester und wählen uns selber — im Grunde seid ihr's ja dann, die uns wählen — geben uns selber Rechenschaft — im Grunde seid ihr's ja dann, denen wir Rechenschaft geben, denn ihr habt uns ja gewählt — und wir machen euch euer Gotteshaus und euren Kultus schon zurecht, daß ihr eure Freude daran haben sollt. — So hat man zum Laienvolk gesprochen, und der Egoismus und der Indifferentismus fanden ihr Behagen und ihre Rechnung dabei; sie hatten ja nunmehr Stellvertreter für ihre heiligsten, Sorge und Zeit beanspruchenden Obliegenheiten; sie waren ja auch nunmehr von aller Verantwortung frei; denn sie hatten ja nun nichts mehr drein zu reden, und wenn nicht alles ist wie es sein sollte, und Gottes Gesetzesheiligtum unter der Vorstand- und Priesterverwaltung zu Grunde ging, nun so haben das eben die Vorstände und Priester zu verantworten. Dabei sind mit einem Male alle die alten Streitigkeiten geschwunden. Es ist so völlig Friede in der Gemeinde, da keiner

mehr weiß was geschieht und keiner mehr sich kümmert um das was geschieht — — und es ist dies alles doch auf jüdischem Boden nichts als arge Lüge und Täuschung! Nur für den *symbolischen* Opferdienst hatte *Gott* symbolische Stellvertreter des Volkes in den *geborenen* Priestern der Aharoniden bestellt. Aber die *Wirklichkeit*, die lebendige Erkenntnis und Verwirklichung des Gesetzes, die Thora, hatte Gott zum heiligen Gemeingut seines ganzen Volkes gelassen, beruft einen jeden, beruft den letzten Sohn des letzten Bettlers seines Volkes zur כתר תורה, beruft aber eben darum auch einen jeden zum Heeresdienste der Thora, und er kennt keine Stellvertretung in diesem Dienst. Der jüdische Hohepriester selbst und der höchste Thorafürst in Israel bleiben der jüdischen Gesamtheit, der jüdischen Gottesgemeinde, verantwortlich — und alljährlich, wenn der Frühling naht und Israels Auferstehung in jeglicher Gegenwart fordert, geht der שקלים-Ruf durchs jüdische Lager, auf daß jeder jüdische Mann sich durch das gleiche „Symbolum" zum gleichen Dienste für Gottes Heiligtum bekenne, והיה לבני ישראל לזכרון לפני ד׳ לכפר על נפשתיכם!

II. Der Gotteskampf gegen Amalek.

מלחמה לד׳ בעמלק
מדר דר.

Mehr als dreißig Jahrhunderte sind verflossen, seitdem Moses einen Altar baute, den er „Gott, mein Panier" nannte und aussprach, „daß Gott die Hand auf seinen Thron gelegt: Gottes Krieg wider Amalek von Geschlecht zu Geschlecht."

Führt Gott aber einen unausgesetzten Krieg gegen Amalek, so kann das nicht der besondere, durch Menschen auszuführende Schlachtenkampf sein, der 5. B. M. K. 25, V. 19. für eine bestimmte Periode Israel aufgetragen, so muß das vielmehr ein Kampf sein, den Gottes Weltgericht, das die Menschen Weltgeschichte nennen, unaufhörlich gegen Amalek führt, und es kann hier wiederum nicht bloß Amalek in seinen konkreten Völkersprossen, sondern in allen denen Völkermächten begriffen sein, die als die geistigen Amaleksöhne Erben seines Prinzips, Fortträger seiner Fahne sind.

Amalek ist der unechte Enkel Esaus, jenes Zwillingsbruders Jakobs, dem das „Schwert" zum Versuch des Völkersiegs gereicht war, wie Jakob das „Wort", nach dem alten Wahlspruch, הקול קול יעקב והידים ידי עשו: Jakob das Wort, Esau die Hand!

Der Wettkampf dieses Wortes und jenes Schwertes um die Herrschaft der Welt, das ist das wahrhafte Motiv jener Divina Comedia, deren Zuschauer und Mitspieler zugleich wir, wie die Geschlechter alle sind, die seit Jahrtausenden über die Bühne der Zeiten wandern.

Gleichzeitig mit Nimrod, dem ersten „Jäger der Menschen vor dem Herrn", der, vorgeblich im Dienste und in Stellvertretung des „Herrn", die Menschen an die Fessel seiner Macht und an den Wagen seines Ruhmes schmiedete, indem er sie beredete, seine Macht sei ihre Macht und sein Ruhm der ihrige, der überhaupt zuerst jenes, seitdem dominierende, und die Geschicke der Menschen und Völker so tief gestaltende Prinzip des falschen Ruhmes und der unechten Ehre in die Welt schleuderte, das sich in dem himmelan seinen Turm bauenden: נעשה לנו שם, „Wir wollen uns einen Namen machen!" aussprach, jenes Prinzip, das Macht und Größe nicht als Werkzeuge der „Tugend", sondern „Tugend" nur als Werkzeug der Macht und Größe gelten läßt, — gleichzeitig mit dem Schöpfer dieses Prinzips „weckte Gott aus Osten den Mann, der Tugend mit seinem Eintritte verkünden sollte", der alles, was die Menschen mit dem Schwerte und der machtdienenden Klugheit erobern, Vaterland, Bürgerehre und Familienglück, preisgeben, sein „Gedeihen und seinen Namen" Gott überlassen sollte, und im diametralen Gegensatz zur nimrodischen Welt nur in dem einen: היה ברכה „Werde Segen!" den Hebel und das Ziel seines Lebens und Strebens erblicken sollte.

Die Zwillingsenkel dieses Mannes wählten zwischen diesen einander bekämpfenden Lebens- und Bestimmungsanschauungen. Während der eine sich für den Ausbau der Tugenden entschied, die sich in der Menschenhütte vollenden, erbte der andere den „Nimrodsmantel" und das Nimrodsschwert, und ein Erbe dieses Schwertes ist Amalek.

Amalek ist Repräsentant jenes Prinzips, das nur in äußerer Machtstellung und Hoheit die Würde des Menschen und der Nationen erblickt, das alles entschuldigt so es zur Macht und Hoheit führt, das nichts verzeiht, so es Macht und Hoheit kürzt oder auch nur wagt, einer andern Größe zu huldigen. Es duldet nur, was es fürchten muß oder verachten kann. Es ist instinktmäßig feind allem, was es achten soll ohne es fürchten zu müssen; denn es fühlt: in dieser Achtung ist es selber gerichtet.

Es ist instinktmäßig Feind jedem Prinzipe, das eine Größe lehrt, zu welchem *jeder* das Zeug im eigenen Busen trägt, die jeder zu erringen vermag, die nicht in Vernichtung, sondern in möglichst gleicher Erhebung aller zu sich ihre Triumphe feiert; es ist instinktmäßig Feind jedem Prinzipe, dem, wenn es zur Herrschaft käme, auch sein Schwert und sein Mantel huldigen, von dem, wenn es zur Herrschaft käme, auch sein Schwert und sein Mantel erst den Ritterschlag der Adelung erhalten, die Berechtigung zu sein sich erst erbitten müßte; es ist instinktmäßig dem Abrahamsprinzipe feind, das nicht für „Mantel und Schwert", das

צדק יקראהו לרגלו
יתן לפניו גוים ומלכים ירד
יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו
ירדפם יעבר שלום
ארח ברגליו לא יבוא (Jes. K. 41 V. 2 u. 3.)

das von vornherein bei seinem Eintreten in die Geschichte für „Recht", für die „*Menschenpflicht*", als Herold auftrat, ihm, diesem Rechte, den Sieg über Völker und Könige verhieß, zu seinem Siege aber Schwert und Bogen verschmäht, im friedlichsten Wandel Völker und Könige verfolgt, auf Pfaden selbst, wohin der irdische Fuß seiner Träger nicht kommt — kurz, Amalek ist instinktiv Israel feind. Es fühlt, es gilt einem Entweder-oder. Entweder das *Schwert*, und diesem Schwerte alles andere, Göttliches und Menschliches, Geistiges und Sittliches als nichtsbedeutender Plunder geopfert, höchstens als verbrämende Staffage geduldet — oder das *Wort*, das an den Menschen und in dem Menschen gesprochene göttliche Wort, und diesem Worte, diesem kategorischen Imperativ des gottdienenden Sittengesetzes, alles, auch Geist und Macht, auch Schwert und Mantel als Werkzeug dienend, oder vor seinem Hauche verschwindend. Zwischen diesem Entweder-oder bewegt sich der Pendelschlag der Geschichte. Daß aber kein Zweifel sei, wo einst der Weiser der Zeiten stille stehen wird, dazu hat Gott *sein* Volk unter die Völker gesendet, hat es als dienende, Ferse haltende, nur auf den Gottessieg harrende — ישר אל — Jakobsfamilie dem schwertgerüsteten Esaugenius vorgeworfen. — Alle Nachtjahrhunderte ringt Esau mit Jakob, läßt es nur hinkend seinen Weg auf Erden vollbringen. Allein, wenn die Nacht vorüber, wirft Esau sein Schwert weg und huldigt segnend dem Prinzipe, das Jakob-Israel getragen. —

Zweimal trat dieser Amalek-Antagonismus in bedeutsamen, gott offenbarenden Ereignissen hervor. Sie stehen wie warnende und tröstende Leuchttürme am Eingange Israels als Nation in den Kreis der Na-

tionen, und am Eingange Israels als zerstreute Völkerfamilie unter die Staaten und Familien der Völker.

Israel war auf seinem Zuge durch die Wüste. Das einzige Moment, das es unantastbar in die Mitte der Völker hinstellen sollte, jenes geistige sittliche Moment, das alle Völker der Erde gewahren und sich vor ihm fürchten sollten — וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך ויראו ממך (5. B. M. K. 28, V. 10) — jenes sich der göttlichen Leitung ganz hingebende Vertrauen, noch in seiner schwankenden Entwickelung in ihm begriffen. Sie hatten soeben gezweifelt „Ob wohl Gott in unserer Mitte ist oder nicht?" „היש ד׳ בקרבנו אם אין?" ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים, da kam Amalek und stritt mit Israel in רפידים, in ihrem רפיון ידים in ihrer geistig-sittlichen Erschlaffung, woraus dem Orte der Name erwuchs, und zeigte ihnen, daß יש ד׳ בקרבנו, daß Gott in unserer Mitte ist, und unter welchen Bedingungen Er in unserer Mitte sei. והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק „So Moses seine Hand erhob siegte Israel, so aber die Moseshand erschlaffte siegte Amalek." ובי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבן לאביהן שבשמים היו מתגברין ואם לאו היו נופלין (ר״ה פ״ג מ״ח). Nicht als ob Moses Hände führten oder brächen den Krieg, sondern dir zu sagen: so oft Israel nach oben blickte und sein Herz dem Dienste seines Vaters im Himmel hingab, so oft siegten sie, so oft dies eben nicht geschah, fielen sie."

Das war die Erfahrung für Israel, das war die Antwort auf ihren Zweifel, ob Gott wohl in ihrer Mitte sei. Er ist in ihrer Mitte, so oft sie an seiner Gegenwart nicht zweifeln, so oft sie diese Gegenwart durch ihre tätige Hingebung, durch Bereitstellung ihres ganzen Wesens zu seinem Dienste verdienen; er ist „unter ihnen" und „wandelt in ihrer Mitte" und „begleitet sie", und verteidigt sie und schützt sie und segnet sie, und segnet all ihr Tun mit der Blüte der Vollendung, wenn er kein דבר רע, wenn er kein „böses Wort", wenn er keine ערות דבר, wenn er in keiner Beziehung menschenunwürdige Blöße an ihnen erblickt. Er ist in ihrem Kreis, wenn ihr Kreis ein durch und durch sittlich-heiliger ist, wenn sie die Heroldschaft Abrahams forttragen und durch ihren ganzen Wandel nur den Sieg des „Rechten und Pflichtgemäßen" verkünden wollen, wie er es verheißen und gewarnt: „ד׳ dein Gott wandelt in „der Mitte deines Lagers dich zu retten und deine Feinde vor dich „hinzugeben, darum seien deine Lager heilig, daß er keinerlei Blöße „an dir schaue und dich nicht ferner begleite." Er ist unter ihnen, so sie Gott nicht nur in äußeren Wunderzeichen suchen, so sie vor allem

zuerst in den eigenen Busen greifen, dort nach der Bürgschaft für die Gottesgegenwart fragen. So oft sie ihr Herz dem Dienste ihres Vaters im Himmel weihen, ist auch er ihnen mit seiner Wundermacht nahe, sie alles ihnen Feindliche besiegen zu lassen. Nicht durch äußere Kämpfe, durch den Kampf im eignen Innern, durch den Sieg über sich selbst erstreiten sie die äußeren Siege. Indem sie sich Gott unterwerfen, unterwerfen sie sich die Welt. Diesen Sieg der wehrlosen Sittlichkeit über die schwertgegürtete Gewalt in Mitte der Völker durch ihr Leben und ihr Geschick zu verkünden, das ist ja die Bedeutung dieser, „Gott" durch den Sieg des Rechts auf Erden zu verkünden gesandten Abrahamsfamilie — die ganze freud- und tränenreiche Geschichte ihrer Jahrtausende: כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק, da habt ihr ihr Bild und den Schlüssel zu ihrem pragmatischen Verständnis.

So der Wahrspruch aus diesem Amalekskampfe für Israel. Den Völkern aber zugewandt lautet er also: מלחמה לד' בעמלק מדר דר, die ganze von Gott gelenkte Weltgeschichte ist ein fortgesetzter Gotteskampf wider Amalek von Geschlecht zu Geschlecht.

Wären die Welt und alle die Geschehnisse in der Welt nur das Ergebnis mechanisch physischer Wechselwirkung, gäbe es keinen Gott, der frei über diese Welt und ihrer Geschehnisse gebietet und deren Gänge zu seinem Ziele hinleitet: es gäbe eine Hoffnung für Amalek; des Gewaltigsten und Listigsten wäre die Welt; dem vollendeten, rücksichtslosesten, alles nach seinem Interesse berechnenden, und für sein Interesse ausbeutenden, egoistischen Kalkul winkte die Hoffnung des Sieges; man brauchte nur die Welt und ihre Erscheinungen, die Menschen in ihren Leidenschaften sich dienstbar zu machen, könnte seine Weltherrschaftspläne fertig rechnen ohne Gott — Amalek hätte recht.

Und wiederum, wäre dieser Gott nur der Gewaltige, etwa der Gewaltigste über allen Gewaltigen, der Amalek über allen Amaleks, dessen Wesen nur Kraft und Macht und Gewalt, nicht in erster Linie Gerechtigkeit und Liebe bedeutete: es blühete wiederum den kleinen Amaleks einige Hoffnung auf Erden; es dürften dem Gewaltigen dort oben vor allem die Gewaltigen auf Erden gefallen, er dürfte in ihnen ihr Ebenbild erblicken und fördern; es dürfte ein Nimrod sich einbilden, „er triebe die Menschenjagd vor dem Angesichte des Herrn", und es wäre der Gewaltigste der Göttlichste auf Erden.

Und selbst wenn der Herr in der Höhe ein Gott der Gerechtigkeit und Liebe wäre für den Einzelmenschen, für das Einzel- und Familien-

leben; so aber die Menschen ihre Kräfte vereinten, als Völker, Nationen, Staaten und deren Repräsentanten: Regierungen und Reiche, kurz für die Menschen in ihren Gesamtbeziehungen gegen den einzelnen und in ihren Gesamtbeziehungen gegen einander verlören Gerechtigkeit und Liebe ihren Wert, hätten die sittlichen Mächte nur untergeordneten Wert, träten egoistische Macht und Gewalt in ihr Recht ein; nur der schwache einzelne hätte „brav" zu sein, der starken Gesamtheit aber wäre alles erlaubt; nur im Kreise des einzelnen und des Familienlebens wäre der Sittliche der Brave, aber die Bravheit der Völker und Staaten bedeutete Schwertschlag und Gewalt — auch dann wäre für Amalek eine Hoffnung auf Erden; die Gewalt, aus dem Privatleben gebannt, dürfte ihre lorbeerbekränzten Siege in der Blutbahn der Staaten und Völker feiern.

So aber nicht. Nicht nur wenn im Kreise des bürgerlichen Einzellebens wir vor jeglichem Unrecht und jeder Gewalt gewarnt und gemahnt werden sollen, daß תועבת ד' אלדיך כל עושה אלה כל עושה עול, daß von unserm Gott jeder verabscheut sei, der solches tut, jeder, der Gewalt ausübt, nicht nur dann werden wir erinnert: זכור את אשר עשה לך עמלק, „gedenke was dir Amalek getan!" und hüte dich selber ein Amalek in deinem Kreise zu sein; sondern מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים, sprach Gott nach dem ersten Mosessiege über Amalek, „unterm ganzen Himmel vernichte ich Amaleks Andenken" — „זכר" Andenken, Nachruhm, Namenverewigung, irdische Unsterblichkeit, das ist ja zuletzt das Letzte, das die schwertgegürtete Amalekgewalt von der mit ihren Trümmern bedeckten Erde erwartet; und dieser Nachruhm, diese Verewigung, diese Lorbeeren, die noch die späteste Nachwelt in ihrer Blindheit dem bluttriefendsten Menschenwürger im Großen flicht, diese Verehrung der Gewalt, sie ist es ganz eigentlich, die die Gewaltherrschaft verewigt, die zur Nachfolge auf solchem Wege auflockt, die schon den Gemütern junger aufblühender Seelen einen über hunderttausend Trümmer- und Leichenhügeln sein Schwert schwingenden Helden nicht als einen Gegenstand des Abscheus, sondern als einen Gegenstand ehrender Bewunderung zeigt, und jedem kommenden Geschlecht von früh an das Bewußtsein einprägt: es gebe eine Größe der Gewalttat, vor welcher selbst die Stimme der Sittlichkeit schweigt, und das Verbrechen verliere sein Verbrecherisches in je größerm Umfange man es übe und in je größere, weitere Kreise es den Fluch seiner Taten streut. זכר עמלק, der Nachruhm Amaleks, der macht erst recht eigentlich die Amalekstat zum Menschheitfluche. Erst wenn שם רשעים ירקב, wenn erst mit der Leiche des Bösewichts auch sein Name eingescharrt wird, wenn mit dem Bösewicht

erſt auch ſein Name modert, wenn keines Böſewichts Name mehr im Andenken der Menſchen blüht, erſt dann kann das Reich gottdienender Sittlichkeit auf Erden beginnen. So lange iſt, wie das ſinnigtiefe Wort des Weiſen ausdrückt, weder שמו של הק׳ב׳ה שלם noch כסאו שלם, iſt weder die Anerkennung Gottes, noch ſein Reich auf Erden zur Vollendung gebracht. So lange iſt ſein Name nicht der alles belebende, jeden Moment des Daſeins durchhauchende, ſo lange iſt ſein Name nur die von Zeit zu Zeit durchblitzende, in ſeltenen, großen, welterſchütternden Ereigniſſen den Menſchen zum Bewußtſein kommende Macht, und ſo lange iſt ſein Reich, das der alles beherrſchende, einzige Weltenthron ſein ſoll, nur — ein Stuhl, den man auch der göttlichen Macht, als auch einer, nicht ganz außer Rückſicht zu laſſenden Potenz einräumt, neben welcher man aber noch gar viel anderen Menſchen, und vor allem der eigenen Macht und der eigenen Klugheit den Sitz der Hoheit bereitet. Darum hat Gott die ganze Heilszukunft der Menſchheit und ſein eigenes Reich auf Erden an die Verheißung geknüpft, daß er „das Andenken Amaleks bis zur Vernichtung verlöſchen werde unter dem ganzen Himmel", hat es verheißen, daß „auf den noch unausgebauten Thron ſeiner nur erſt unvollkommen erkannten Gottheit „der Gottesſchwur niedergelegt iſt: Gotteskrieg wider Amalek von Geſchlecht zu Geſchlecht!" כי יד על כס י׳ מלחמה לד׳ בעמלק מדר דר!

Und darum wollen die von Gottes Geiſt diktierten Worte unſerer Sänger und Propheten vor allem den Gedanken zum lebendigſten Bewußtſein bringen, daß nicht nur derſelbe Gott, der die Geſetze der Natur geſchrieben und handhabt, auch dem Menſchen ſein Geſetz gegeben — מגיד דברו ליעקב וגו׳ עד מהרה ירוץ דברו וגו׳ וגו׳ = השלח אמרתו ארץ ſondern daß auch dieſes Sittengeſetz, das Geſetz des Rechts und der Heiligung und der Liebe, für jede Menſchengeſamtheit dasſelbe wie für den einzelnen ſei, daß es nicht zwei verſchiedene Moralcodices, den einen für das Privatleben und den andern für das öffentliche Leben gebe, ſondern die Rechtſchaffenheit des Völkerlebens auf derſelben Wage wie die des Privatlebens gewogen werde, und daß dem Unrecht und der Gewalt im Völker- und Staatenleben ebenſo der Stab gebrochen, ebenſo jede Zukunft verſagt ſei, wie im Familien- und Einzelleben.

So ſingt David — על מות לבן — in Erinnerung an den Tod ſeines Kindes, womit Gott ſein, des Königs, Frevel gegen das Familienglück eines Untertanen geſtraft hatte —

Ich huldige Gott mit meinem ganzen Herzen,
Möchte deine Wunder alle erzählen,

Möchte mich freuen, möchte fröhlich sein in dir,
Möchte deinen Namen singend verkünden, Höchster!
Wenn meine Feinde zurückweichen,
Straucheln sie ja nur und gehen verloren vor deinem Angesicht.
Wenn du mein Urteil und mein Recht ausgeführt,
Hast du ja zum Throne dich hingesetzt als gerechter Richter,
Hast ja damit Völkern gedroht, Vernichtung für jeden Bösen ausgesprochen,
Hast damit ihren Nachruhm verlöscht für alle Ewigkeit.
Ja, Feind! In jener endlichen Zukunft ist es zu Ende mit Trümmern,
Und deiner Städtezerstörungen, man denkt ihrer nicht mehr und damit sind sie selber vernichtet.
Gott aber thront dann für immer,
Stellt jetzt nur erst zum Gerichte seinen Thron.
Er richtet dann die Menschenwelt nach dem Recht,
Spricht Urteil über Staaten nach Geradheit —
(Ps. 9 V. 1—10).

Pissan.

I. Die Frühlingsfeier der jüdischen Häuser und Familien.

Das Versäumte ist nachgeholt — der Frühling ist da — und wir haben noch unsern Frühling zu feiern!

Wie arm wären wir, wie arm wäre die Menschheit, wenn wir nicht gelernt hätten unsern Frühling zu feiern — wenn uns Gott nicht gesandt hätte der Menschheit den Menschenfrühling zu verkünden!

Wie arm wären wir, wenn wir nur auch so wie die vom jüdischen Gottesstrahl unberührte Menschenbrust dem Frühlinge zujauchzten, schwärmten für den Lenz, dichteten Frühlingslieder, durchstrichen Wald und Flur und wüßten zu singen von dem, „was der Wald sich erzählt", was die Bäume einander zuflüstern, was die Halmen nicken, was die Blumen duften, was die Käfer schwirren, was die Vögel rufen auf ihren Zügen durch die Luft, oder was sie leise girren in dem von der Liebe gebauten trauten Nest — aber den Frühling in der eigenen Brust nicht fühlten, den Frühling in dem eigenen Kreise nicht kennten, in unsern Herzen, unsern kleinen und großen Menschenkreisen nur den Grabesgang sähen, nur von dem nimmer wiederkehrenden Frühlinge zu klagen wüßten, und die Blüten der Natur nur suchten, um — sie auf das Grab der Menschheit und des Menschen wehmutlächelnd zu streuen!

Wie arm wären wir, wenn nur der nicht denkenden und nicht fühlenden Natur, wenn nur den für Anderer Bewußtsein blühenden und duftenden Geschöpfen alljährlich der Frühling käme und mit immer frischer Wundermacht die Verjüngung zu Licht und Leben bewirkte; dem Menschen aber, mit seinem nach Licht dürstenden Geiste, mit seinem nach Leben schmachtenden Herzen, mit seiner Liebe und Leben, Friede und Freude suchenden Seele, der Frühling nur als eine bereits in der Kindheit verträumte und verlorene sonnige Welt im Gemüte dämmerte, nur als eine erst jenseits des Grabes wieder zu findende lichtige Welt im Glauben

winkte, aber für diesen ganzen hiniedigen Weg von der Wiege bis zum Grabe ihm nur verlorene Liebe und begrabenes Leben und geflohener Friede und verwelkte Freuden beschieden wären, was verloren und begraben, was geflohen und gewelkt ihm hinieden keine Wiederkehr und Auferstehung fände, — er nur den Frühling der Natur, aber nicht den Frühling des eigenen Lebens zu feiern wüßte!

Wie arm wäre die Menschheit, wenn nur ihre Dichter ihr von dem „verlorenen Paradiese" einer untergegangenen „goldenen Zeit" zu erzählen wüßten, und das ihr bereits „wiedergewonnenes" sein sollte, das mit all seinem wirklichen Jammer und Elend, seinem friedarmen Herzen, seinen freudearmen Hütten, seinen geknechteten Menschen, seinen in Not und Elend, Verkommenheit und Verbrechen dahinsterbenden Millionen so sehr als ein Spott auf die nach Frieden und Erlösung dürstende Menschheit aussieht, daß man blind wie der Dichter, der das „verlorene" und das „wiedergewonnene" besungen, sein müßte, um in dem Wiedergewonnenen — das Verlorene zu erkennen, um in der Welt, wie sie ist, das Reich des Lichtes und der Wahrheit zu begrüßen!

Wie arm wäre der Mensch und die Menschheit, wenn Gott Israel nicht geweckt und ihm den Frühlingsstab in die Hand nicht gegeben, und es nicht ausgesendet hätte als Boten des Frühlings, des von jedem und immer, und überall und hinieden stets neu zu findenden Frühlings, an den Menschen und die Menschheit!

Wenn der Frühling kommt, wenn er draußen wach wird, dann ruft uns unsere Frühlingsfeier nicht hinaus in die blumigen Wiesen und die lachenden Fluren, draußen, im Freien — des umdüsterten Lebens und der hinsterbenden Hütten und Herzen — zu vergessen —; wenn der Frühling kommt, wenn es draußen wach wird, dann ruft uns unsere Frühlingsfeier auch nicht in dämmernde Tempel, ins Zwielicht über Gräbern erbauter Dome, um dort — geschieden vom Leben — unter vorempfundenen Seligkeitsschauern einstiger, jenseitiger Auferstehungsfreuden — des diesseits hinsterbenden Lebens — zu vergessen —; wenn der Frühling kommt, wenn es draußen wach wird, dann wird es in uns, dann wird es bei uns, dann wird es um uns wach, dann kommt der Frühling zu uns, dann wird es in unsern Hütten und Häusern lebendig, dann ergeht an die ärmste Hütte wie an den stolzesten Palast der Jakobsfamilie der Ruf:

Hebet Portale euer Haupt
Lasset euch heben Pforten der Ewigkeit
Daß bei euch einziehe der König der Herrlichkeit!

dann bereiten sich Hütten und Häuser vor, dann schicken Hütten und Häuser sich an, den Menschenfrühling bei sich zu empfangen.

Denn wenn der Frühling nicht mehr kommt, wenn er draußen gekommen ist, wenn es אביב geworden, wenn alles daran arbeitet noch nicht Frucht, aber Halm für die einstige Frucht zu werden, ja im Lande des göttlichen Wortes das früheste Reifende auch schon zur Erstlingsfrucht gereift, dann will der „König der Herrlichkeit" alle die reifen und reifenden Menschensprossen seines Volkes, in ihren Kreisen, um ihren Tisch versammelt sehen, die Väter und die Mütter, die Eltern und die Kinder, die Geschwister und die Genossen des Hauses, alle das Gefühl der Verjüngung in der Seele, das Bewußtsein der Freiheit in der Brust, die Ahnung der Erlösung im Herzen, alle die vierfachen Kelche des Heiles in den Händen: der „Befreiung" und der „Errettung", der „Erlösung" und der „Erwählung", und alle den Preis der Huldigung des auf den Lippen, der aus Sklaverei zur Freiheit, aus Kummer zur Freude, aus Trauer zum Festtag, aus Dunkel zum Lichte, aus Knechtschaft zur Erlösung geführt — und führt — und dem jedes neue Geschlecht mit verjüngter Begeisterung immer neu das alte הללוי׳ singt!

Denn es ist für alle ליל שימורים gekommen, jene Nacht, die einst Gott „eine Nacht allseitiger Hut war, sie aus Mizrajims Lande zu führen", ליל שימורים הוא לד׳ להוציאם מארץ מצרים, und von der er zugleich verheißen, daß „sie eine Gottesnacht bleibe, diese Nacht, allseitige Hut allen Israelssöhnen für alle ihre Geschlechter", הוא הלילה הזה לד׳ שמרים לכל בני ישראל לדרתם!

ליל שמורים — שמורים — daß die Menschheit einen Wächter hat, der sie nicht zu Grunde gehen läßt, der die Keime des Lichtes und des Lebens, der Reinheit und der Kraft schützt und pflegt, erhält und nährt mitten im Reiche der Nacht und des Todes, der Verkommenheit und der Schwäche — und der nicht nur der Menschheit, dem Ganzen, der jedem einzelnen, und jedes einzelnen mannigfaltigstem Bedürfnisse „שימורים", die mannigfaltigste, allseitig fürsorgende Hut zuwendet, das hat Gott in dieser Nacht an Israel bewährt. Was nur Licht und Leben, Kraft und Reinheit zu erlöschen und zu töten, zu brechen und zu trüben vermag, ließ er vierhundert Jahre über unsere Häupter hinziehen und unser Licht erlosch doch nicht, unser Leben starb nicht und unsere Kraft war nicht gebrochen und nicht getrübt unsere Reinheit. Er wußte die Keime von allem und für alles zu bewahren, ja, unter seiner Hut wuchs der Funke in der Nacht, der Lebenskeim im Grabe, es sammelte sich die Kraft unter dem Joche und die Reinheit wurde in der Prüfung noch

reiner — bis seine Nacht gekommen war, *seine* Nacht, in welcher er allein dastand in Mizrajim, — so allein wie er einst an „jenem Tage" in Mitte der Menschen dastehen wird — und Gericht hielt in Mizrajim, über das Land und seine Meister, über den Sklaven und seinen Herrn, und die Hütten zählte in Mizrajim und in den Hütten die Menschen, und die Tyrannenmacht in der Wiege ihrer Söhne zerschmetterte, und die Sklavenhorde zu sich hinaus in die Freiheit als sein ewiges Gottesvolk rief.

Diese Nacht *bleibt seine* Nacht, sie *brachte* die Erlösung, sie *bringt* die Erlösung, sie winkt Erlösung und Erlösungshut allen Israelssöhnen für alle ihre Zeiten!

Alle Hungrigen sind geladen, alle Notgedrückten sind gerufen, sich an dem Brote dieser Nacht die Zuversicht der Sättigung, sich an der Feier dieser Nacht die Zuversicht der Erlösung zu holen.

Tiefer als unsere Väter und Mütter damals gesunken waren, kann kein Mensch und keine Familie je sinken. Tiefer als unser Volk damals am Boden lag kann kein Volk, können auch wir nimmer wieder zu Boden getreten werden. Tiefer als damals die Menschheit stand kann die Menschheit nimmer sinken.

Sklaven waren unsere Väter und Mütter geworden, Sklaven in der bittersten Bedeutung des Wortes. Ohne Persönlichkeit, ohne Recht, standen sie den Egyptern tiefer als das göttlich verehrte Tier; hatten kein Eigentum, kein Haus, keine Familie, keinen eigenen Leib, keine eigene Kraft, galten nur soviel als sie dem Egypter frohnten, hatten eingebüßt alles, was den Menschen zum Menschen macht, alles was ihn seiner Würde bewußt und seines Lebens froh sein läßt, — ihre Kraft lag begraben in den Grabhausbauten der Könige und in dem Wellengrab des Schilfmeeres. —

Wenn aber der Mensch als Mensch nichts mehr bedeutete, was konnte das Volk als Volk noch sein! Wo Persönlichkeit und Familienleben unterm Druck begraben liegen, wo kann da noch ein Nationalgedanke wurzeln! Fehlte ihnen ja auch alles, was ein Völkerdasein bedingt, Boden, Macht, Freiheit, Kraft und der Mut des gemeinsamen Daseins und der gemeinsamen Tat. Sechsmalhundert Tausend schwertfähige Männer sehen ihre Kinder, ihre Enkel, ihre kleineren Brüder in den Wellen ersäufen — und keiner öffnet den Mund und keiner erhebt den Arm. —

Und über den einzelnen, über Israel hinaus, der Gesamtanblick der Menschheit, kann er trostloser werden als er damals war? Auf

weitem Erdenrunde war das letzte Bewußtsein von dem einen, freien Gott, und damit das Bewußtsein von dem einen, freien Menschengeschlechte erstorben. Chams Söhne hatten bis dahin die Bildung und die Gestaltung der Menschheit getragen, und עבד עבדים, Sklave von Sklaven war sie unter ihren Händen geworden. Seitdem Chams Urenkel im Namen Gottes ein Menschenjäger geworden, hatte der Name „Gott" die freimachende, erlösende Kraft für die Menschheit verloren, und im Namen Gottes, im Namen eines Gottes, fielen Menschen und Völker zu den Füßen eines Gewaltigen hin, ein Spielball seiner Laune, ein blindes Werkzeug seines Menschen fangenden, knechtenden und tötenden Ruhms. Der blühendste Staat, die Wiege dieser alten Kultur, Chams glänzendste Sprosse, Mizrajim, hatte dieses Fang- und Jochsystem der Menschheitgestaltung zur höchsten, durchdachtesten Entwickelung gebracht, hatte auf die Vergötterung der Unfreiheit des Menschen den Pyramidenbau seiner kastengeschichteten Größe aufgeführt, hatte das gebundene Tierleben zum Ideale der Menschheit erhoben — und den Menschen und seinen Gott in das Tier begraben.

Nur in den Schoß *eines* winzigen Zweiges semitischer Menschenfamilie hatte der freimachende, erlösende Gedanke des einen einzigen Gottes und seines einen einzigen Menschengeschlechtes sich gerettet, und dieser Zweig, bestimmt „diesem einen einzigen Gotte die Menschenhütten auf Erden zu bauen" — lag Chams knechtender Gewalt zu Füßen, lag unter seiner gigantischen Staatspyramide begraben, hatte nicht einmal das Recht mehr, seinen eigenen Kindern die Hütten auf Erden zu bauen, und, als ob Cham ahnte, was ihm und seinen Staatsgöttern aus der Zukunft dieses semitischen Stammes drohte, kehrte sich die ganze Wucht seiner Gewalt dahin, diese Zukunft und in ihr die Hoffnung und die Erlösung der Menschheit zu vernichten.

Da trat Gott ein — und machte den Sklaven in seinen Ketten frei, und gab dem Paria seine Menschenwürde, dem Manne sein Weib, dem Vater seine Kinder, der Familie ihr Haus wieder, und während alle Götter und alle Mächte in Chams Reich zu Boden lagen, führte Gott das Sklavenvolk, die Pariahorde hinaus als sein freies Volk, sein Priesterreich, als „seine Scharen", mit ihnen sich die Welt zu erobern, durch sie die Erlösung der Menschheit zu vollbringen, mit ihnen den Frühling der Menschheit zu beginnen.

Seht euch den Tag an, sprach Mosche, sein Bote, zu seinem Volke, seht euch den Tag an und bleibt eingedenk des Tages, aus welchem ihr aus Mizrajim, aus der Sklavenheimat zieht. Heute zieht ihr aus, בחדש האביב,

heute, im Halm reifenden Frühlingsmonat, zieht ihr aus zu *eurem* Frühlinge! So oft dieser Monat euch wiederkehrt, so oft rings um euch alles zu neuem Dasein und neuem Leben ersteht, so oft Gottes Allmacht rings um euch die Todesfesseln der Natur bricht und alles hinaufruft zu heiterer, froher Lebensverjüngung, so oft erwartet Gott euch wieder wie heute vor sich — עבודה הזאת בחדש הזה, selbst im Lande selbständigsten Besitzes, im Lande des Herden- und Bodenreichtums — לך ארץ זבת חלב ודבש — — wieder das egyptische Sklavenbrot in der Hand, wieder, wie zeither, kein Brot der Selbständigkeit in seinem Besitze — תאכל מצות — und an dieses Denkmal deiner einstigen tiefsten Verlassenheit, deiner einstigen vollendeten Vernichtung *dein Kind herangerufen und ihm gesagt*: „Siehe, „בעבור זה, eben zu diesem Zwecke, eben damit ich nie meines Ursprungs „vergesse, damit ich immer aufs neue zu meinem Ursprung zurückkehre, „immer aufs neue zu neuem Leben auf dem Boden meines Ursprungs „mich rüste, mit dem Sklavenbrot in Händen immer aufs neue mir — „und der Menschheit — den einen einzigen Menschenhüter und Menschenwächter, Menschenrichter und Menschenvater vergegenwärtige, der „nicht nur einmal die Welt gegründet, der, wie er sie schuf, sie auch „erhält und leitet, bewacht und richtet, und dem kein Thron zu hoch „und kein Sklavenkerker zu tief, um dort *seine* Seelen aufzusuchen, „sein Richteramt zu üben und seine Vaterhuld strahlen zu lassen, „בעבור זה, eben um dieses Zweckes willen עשה ד׳ לי, hat Gott für mich „gehandelt, war *ich* hülflos, ratlos, tatlos, konnte nur mit *anschauen* „was Gott für mich tat, konnte aber nicht das geringste selbst zu meiner „Rettung tun, war noch Sklave in demselben Augenblick, בצאתי ממצרים, „als ich, — bis dahin ein Sklaventroß, eine Pariahorde, — aus „Mizrajim, dem gewaltigen Staate der Knechte und der Götter — „nunmehr als Freiheitsvolk und Gottesherold zog. Um dieses Zweckes „willen hat Gott für *mich* gehandelt als ich aus Mizrajim zog, und „auch dir bleibe es zum Zeichen um deine Hand und zur Erinnerung „zwischen deinen Augen damit Gottes Lehre in deinen Mund eingehe, „daß mit starker Hand dich Gott aus Mizrajim geführt und auch du — „wie ich — hüteſt dieses Gesetz zur Frühjahrszeit von Jahr zu Jahr!"

Das ist die von Vater auf Kind zu vererbende Frühlingsfeier der jüdischen Häuser und Familien. In ihr tritt jedes ältere Geschlecht mit dem jüngern und jüngsten an der Hand immer aufs neue an den ewig frischen, unversiegbaren Born der jüdischen Kraft, des jüdischen Lichtes, des jüdischen Mutes, der jüdischen Hoffnung, der jüdischen

Zuversicht, der jüdischen Heiterkeit, — schöpft den verjüngenden Trunk des jüdischen Lebens — und der jüdischen Pflicht.

Und — der — jüdischen — Pflicht! Das ist das Grundgeheimnis des jüdischen Frühlings.

Fraget sie alle draußen, alle die Keime und Triebe, alle die Pflanzen und Tierchen, alle die Wesen, die die Wintergefangenschaft durchgemacht, die den Lebenskern, die Lebenskraft und die Lebenswärme bewahrt mitten unter Sturm und Frost, denen nun die Fesseln gesprengt und die nun alle fröhlich und frei, voller Kraft und voller Leben, jedes in seiner Eigentümlichkeit, sich hinauslebten, und zu blüten- und fruchtreicher Vollendung hinanstrebten, fraget sie alle, was sie bewahrt und was sie gepflegt, was sie erhalten und was sie geführt und was sie jetzt mit allbelebender Macht sicher dem liebensvollen Ziele entgegenführt: Vertrauensvolle Hingebung an die Führung des Einen Einzigen, treue Befolgung seiner Gesetze, heiterer Gehorsam seines Willens, das, predigen sie alle, das hat sie erhalten und gepflegt, das hat sie befreit und belebt, und das führt sie jetzt hinan die Bahn der heiteren blütenreichen Vollendung, das macht sie alle, klein und groß, zu den „kraftgerüsteten Boten seines Willens", zu den „Vollstreckern seines Wortes um seinem Worte zu gehorchen", macht sie zu den Heeresmyriaden um den einen Heeresmeister, der einen jeden „auf seinen Posten beordert", macht sie zu seinen Dienern, seines Wohlgefallens Vollbringern, macht sie zu segnenden — nicht nur gesegneten — macht sie zu seinen segnenden Geschöpfen an allen Stätten seines Reiches, macht sie zu Vorbildern der — gleich ihnen, nur noch höher, und noch seliger, weil bewußtvoll und frei — zu segnendem Segen geschaffenen Seele des Menschen —

Denn das Gesetz, das in ihnen allen wirkt und für sie alle sorgt und sie alle frei macht und frisch macht und selig und froh, das ist für uns Wort geworden, das hat sein Meister für uns ausgesprochen und hat es uns vorgelegt, auf daß wir es aufnehmen zur Vollbringung und zur Erkenntnis, auf daß wir frei und bewußtvoll eintreten in den Chor durch Gottesgesetz erlöster und belebter Wesen, und gleich ihnen — nur um so höher und seliger weil bewußtvoll und frei — durch Gottes Gesetz uns erlösen und verjüngen.

Wer wie der Lenz draußen sich verjüngen und neu beleben will, muß wie der Lenz Gottes Gesetz sich hingeben lernen. In wessen Haus der Frühling tagen soll, der muß in seiner Brust, in seinem Hause Gottes Gesetz heimisch machen.

Wer den Halm um sein frisches Leben beneidet, muß erst wie der Halm Gottes Gesetz gehorchen lernen!

Da gehen sie hin und haben dem fröhlichen Lerchenschlag gegenüber nur die Seufzer um das freudearme Leben oder den betäubenden Rausch sinnlicher Lust, und das Echo der Jubelhymne des überall erwachten frischen und frohen jugendlichen Lebens wird in ihrer Brust nur zur Klage über die unwiederbringliche Menschenjugend, über das Grab aller Hoffnungen, über den nur in Resignation zu findenden Trost, über das Paradies suchende und nur wundritzende Dornen findende, arme, betrogene Menschengemüt. —

Sie wollen den Frühling und vergessen die Bedingungen des Frühlings, sie wollen das Leben und suchen es auf dem Wege des Todes! Das kleinste Hälmchen, das sie keimen sehen möchten, würden sie nicht nach Willkür säen, nicht nach Zufall pflanzen und nicht nach Laune pflegen — würden, um des Hälmchens Hoffnung, die Gesetze des großen Meisters über Leben und Tod, über Blühen und Welken befragen und mit ängstlicher Sorgfalt befolgen, — würden lachen über den Toren, der gesetzwidrig gesäet und doch hoffnungsreich ernten wollte — und die Menschen-Keime, die Menschen-Gedanken, -Empfindungen, -Worte, -Taten, -Genüsse, -Reize, die Saaten der Menschenhoffnungen, die Keime der Menschenzukunft dürfte jeder gesetzlos, planlos, nach Laune und Willkür streuen, und gleichgiltig *wie* einer gesäet, *wie*, *wo* und *wann* einer gewartet und gepflegt und gehegt seiner Zukunft Saaten, soll ihm gleichwohl diese Zukunft reifen?

Sie wollen den Frühling und haben den Mut nicht, sich der Führung des ganz und gar anzuvertrauen, dessen allein ist das Leben und die Kraft, der allein zu dem am Boden sich verblutenden Menschen, zu dem am Boden sich verblutenden Volke, zu der am Boden sich verblutenden Menschheit hinanzutreten vermag und zu sprechen: Bedamajich Chaji! In deinem Blute lebe auf!

„Hilf dir selbst", „so wird Gott dir helfen," sprechen sie, aber sie meinen: Hilf dir selbst, so wird Gott dir geholfen haben, das: „hilf dir selbst" ist ihr Credo und die Gotteshülfe ist nur Phrase; denn nur in ihnen selbst suchen und erwarten sie den Gott ihres Heils. Die Kraft ihres Arms, der Mut ihrer Brust, der Fleiß ihrer Hände, die Klugheit ihres Hirns, und vor allem der Besitz ihrer Habe, und ihre Geltung unter den Menschen, das sind die Faktoren ihres Heils, das sind die Vorbedingungen ihrer Hoffnungen — so müssen sie schon *haben* um zu *hoffen*, müssen schon *sein* um zu *werden*; denn

sie kennen den Einen nicht, und wenn sie ihn kennen, so vertrauen sie dem Einen nicht, dessen ist alle Größe, alle Macht, alle Herrlichkeit, aller Sieg und aller Glanz, dessen ist alles, was im Himmel und auf Erden, dessen die Herrschaft ist und was sich nur irgendwo und irgendwann als Anfang erhebt, und der vom Menschen nur das eine erwartet, ihn zu fürchten und seinen Willen vertrauensvoll zu erfüllen, um ihn auf Adlerflügeln hoch über Tod und Elend, über Sklaverei und Jammer in sein Reich des Lichtes und des Lebens, der Freiheit und der Freude, siegreich emporzuheben.

Wer den Frühling will, der muß den Mut haben den Frühling zu erringen, der muß den Mut haben gotttreu den Winter durchzudauern, dem muß nicht bangen, wenn ihm auf dem Wege der Gotttreue selbst der letzte Schimmer der Selbständigkeit aus seiner „Habe", aus seiner „Macht", aus seiner „Nahrung" schwände, der muß nur vor einem zittern und das ist die Schuld, und nur einen fürchten und das ist Gott — der muß sich Gott bedingungslos hingeben, muß Verzicht leisten auf alle sonstigen Vorbedingungen des Menschenheils, muß seine Lebenshoffnungen arm beginnen, muß Besitz, Macht und Nahrung nicht als die Ausgangspunkte seiner Zukunfthoffnungen setzen, muß nur ein Saatkorn seiner Hoffnung kennen, und dieses Saatkorn heißt: gotttreue Pflichterfüllung, — muß Besitz, Macht, Nahrung nicht als die Saat, sondern als die, treuer Pflichterfüllung von Gott verheißene Segensfrucht begreifen.

Wer den Frühling will, der muß das Zeichen der Selbständigkeit, und mit ihm die Zuversicht auf die eigene Selbständigkeit aus dem Kreise seines Besitzes, seiner Macht, seiner Nahrung — מרשותו מהנאתו ומאכילתו — gebannt haben, — der muß den Mut haben, „das Brot des Elends und das Kraut der Bitterkeit" auf seinem Tische zu sehen und doch sich frei zu fühlen, und doch den Kelch des Heils vierfach zu erheben, und zu wissen, daß sein „Befreier, sein Erretter, sein Erlöser und sein Erwähler" lebt, der nicht nur einmal die Last von unserer Schulter, die Fessel von unserer Hand, die Schmach von unserer Stirn getilgt, der uns erwählt hat, auf daß wir Gott sein Volk, auf daß Er uns Gott bleibe und wir das Bewußtsein und die Erkenntnis durch die Welt hin tragen, daß, wer diesen Einen seinen Gott nennt, — wer ihm ausnahmslos, bedingungslos gehorcht — einen Gott habe, der unter den schwersten Mizrajimslasten siegreich hervorzuführen weiß*), וידעתם כי אני ד' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים! — —

*) 2. B. M. K. 6, V. 6 u. f.

II.

Da ward Juda zu seinem Heiligtum, Israel seiner Gebote Gebiet.

היתה יהודה לקדשו
ישראל ממשלותיו (Ps. 114 V. 2.)

„Als Israel aus Mizrajim zog",

als es möglich war, ja als es sich verwirklichte, aus Mizrajim, diesem Lande der spezifischen Menschen-Staats-Vergötterung, ein Volk hervorgehen zu sehen, das "ישר אל",, das in vollendetem Gegensatz dazu nur die siegende Gottesherrschaft auf seinen Fahnen trug;

„Jakobs Haus aus der spottenden Nation",

als es möglich war, ja als es sich verwirklichte, daß ein den Fußtritten einer höhnenden Nation preisgegebener Familienstamm, der von allen menschentümlichen Größen nichts hatte als sein Haus, seine Familie, und auch diese kaum vor dem Eingriff der rohesten, kindesmörderischen Gewalt schützen konnte, daß dieser Familienstamm dennoch seine geistige und sittliche Eigentümlichkeit, seine geistigen und sittlichen Schätze zu bewahren wußte trotz des höhnenden Übermuts und des verlästernden Speichelwurfs einer sittenlosen, geistig geknechteten Nation, und in dem erniedrigten Jakob das Haus seine Triumphe über peitschenschwingende Staatstyrannei und über Tugend und Sittlichkeit verspottende Nationalgesinnung und Beispiel feierte:

היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו

ward eben in seiner machtlosen Weiblichkeit Juda das gottverkündende Heiligtum, ward Israel, das zum Herold der Gottessiege gesandte, zu allererst zum Boden der Gottessiege im eigenen Innern bestimmt, durch Dahingebung und Unterordnung seines ganzen Wesens in all seinen mannigfaltigsten Beziehungen unter Gottes Befehl den Anfang des Gottesreichs auf Erden zu verwirklichen:

ward Juda zu seinem Heiligtum, Israel seiner Gebote Gebiet

היתה, ward? Und nicht auch ist? Und nicht für alle Zeit, nicht auch für unsere und unserer Kinder und Kindeskinder Zeit zu diesem Gott verkündenden Heiligtum, zu diesem Gebiete des Gottesreichs be-

stimmt? Und es hätten je wir, oder unsere Kinder und Kindeskinder eine andere Bestimmung, es könnte unsere Geschichte je Offenbarung einer andern Größe als der göttlichen Allmacht, es dürfte unser Leben je der Dienst eines andern Willens werden, als Gottes, der uns „erlöst", und mit dieser Erlösung uns „gekauft" und uns zu seinem Heiligtum bestimmt und zu dem Gebiete seiner Befehle?

Weh' uns, wenn wir diesen Gedanken des Gottesheiligtums auf Holz und Stein, auf Seide und Purpur übertragen, und das gottverherrlichende Heiligtum, das Gott aus Fleisch und Blut, aus dem Pulsschlag unseres Herzens, aus dem lebendigen Ganzen unserer geschichtlichen Erscheinung in Mitte der Völker erbaut wissen will, auf unsere Synagogen und Tempel stellvertretend übertragen und uns bereden, Gott habe uns aus Mizrajim erlöst, damit Er doch auch so gut wie — Wodan und Tor seine Tempel und Betkapellen habe auf Erden!

Dreimal wehe uns, wenn wir ihn wohl erkennen, wenn uns die Wunder seiner Allmacht in unserer Geschichte wohl zur Anbetung zwingen und wir viel zu reden und zu dichten, zu predigen und zu singen wissen von Israels geschichtlicher Mission die Gotteinheit und die Gottesherrschaft auf Erden zu verkünden, von Israels Heroldschaft für das Gottesreich auf Erden — und nicht bedenken, daß diese Reden und Dichtungen, diese Predigten und Gesänge taube Nüsse, leere Schalen sind, so wir das Gottesreich, die Gottesherrschaft, d. i. den Gottesgehorsam nicht bei uns beginnen lassen, ihn nicht zu allererst zum משל בכל אשר לנו, zum Gebieter und Herrn über alles Unsrige, über unsere ganze Kraft und über unsere ganze Zeit und über alle unsere Lebensbeziehungen machen, so wir nur „Jisrael" nach außen, aber nicht "ממשלותיו„ nach innen sein wollen und uns begnügen ihm ein paar verlorene Minuten unserer Jahre, ein paar Brosamen unserer Güter, ein paar Rührungen unseres Herzens als abfindende Opferspeise zuzuwerfen.

Seht das Gedächtnis unserer Nationalgeburt! Es ist nicht auch eine Kalenderzeit wie Kalenderzeiten anderer Kreise. Es kommt auch nicht unangemeldet, unvorbereitet. Schon Monate voraus hat es seine Herolde gesendet: Schekalim und Sachar, Para und Chodesch, die bedeutendsten Momente unseres Nationalbewußtseins anzuregen: unser aller gleiche Pflichtstellung zum Gottesheiligtum im Innern, unsern gottgeschützten Gegensatz nach außen, das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, die sich über alle sinnliche Gebundenheit zu erheben vermag, und die

Zuversicht in die Gotteserlösung, die für jede physische, soziale, sittliche Gesunkenheit und Verdunkelung wiedergebärende Erhebung und Verjüngung bietet.

Und wenn es nun kommt das Fest, siehe, da sind es nicht unsere Synagogen, unsere Tempel, die für das Fest unserer Nationalgeburt zu schmücken wären, da sind es unsere Häuser, unsere Häuser, in denen es wach wird, und wer erkennen will, was Judentum heißt, der komme und sehe unsere Peßach-Woche!

Alle Räume unserer Häuslichkeit, unseres Besitzes und unserer Nahrungstätigkeit sollen das Gepräge unseres Festes tragen. Bis in die letzten Winkel unserer irdischen Umgebung dringt der Geist dieses Festes und verscheucht vor seinem Hauche alles, woran Gott die Verleugnung jener Grundwahrheit unseres Nationalbewußtseins geknüpft hat, die Verleugnung unserer faktischen Erlösung durch Gott. Brot, Brot für unsern Tisch, nicht für den Altar, gilt es zu bereiten, Brot, das „soviel zu erzählen weiß", von unserer beispiellosen Errettung, von unserm Elend bis in die mitternächtliche Stunde unserer Erlösung hinein und unserer Errettung, die als die Gottestat sondergleichen in der Geschichte der Menschheit dasteht, daß Gott in die Mitte der Staaten hineingetreten לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמיפתים ובמלחמה וביד חזקה וברוע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ד' אלהיכם במצרים לעיניך (5. B. M. K. 4, V. 34), sich ein in den mächtigen Organismus eines andern Volkes versunkenes Volk aus der Mitte dieses Volkes herauszugreifen mit seine Wunderallmacht offenbarenden, sein Wesen bezeugenden, der Menschen Verirrung und Schwäche zum Bewußtsein bringenden Taten, die Krieg führend, Gewalt sprengend, Macht brechend und Gemüt erschütternd alles vor sich niederwarfen, was sich der Erfüllung seines Willens widersetzte, — das Brot, das sieben Tage lang uns predigt: אתה הראת לדעת כי ד' הוא האלהי' אין עוד מלבדו „Du bist durch eigene Erfahrung zu dem Bewußtsein gebracht worden, daß ד' Gott sei und außer ihm nichts!" deine Augen haben es gesehen, daß man Sklave sein kann, mit Füßen getretener Sklave, so Sklave sein kann, daß man nicht einmal über die Zeit verfügen kann, sich den Bissen Brot menschenwürdig zu bereiten, Sklave, ohnmächtigster Sklave der machtstolzesten, politisch größesten und staatlich klügsten Gewalt und doch — durch die furchtlose, völlige Dahingebung an den Einen Einzigen, der mächtiger ist als alle Macht und größer als alle Größe und weiser als alle Klugheit ohne eigenes äußeres Zutun, lediglich durch die innere Dahingebung an den ewigen

Dienst des Einen — mit dem Sklavenbrot in der Hand — frei werden!

Eben diese Dahingebung unseres ganzen Seins und Wesens, Lebens und Strebens mit dem ganzen Ausmaß unserer Kraft und dem ganzen Bereiche unserer Mittel an den Dienst des Einen Einzigen, das ist's, womit wir die Erlösung verdient — בעבור זה עשה ד' לי — und das ist's, womit wir uns die Erlösung erhalten. Denn mit nichten ist die Geula ein einmaliger Akt vergangener Jahrtausende, der einmal geschehen hinter uns liegt und von dessen Früchten und Folgen wir gedankenlos, mühelos, energielos zehren könnten. Jeden Tag, jede Stunde, mit jedem Atemzuge bedürfen wir der Geula — מה פרנסה בכל יום אף גאולה בכל יום; seitdem Gott sein Volk aus Mizrajim zu seinem Volke herausgegriffen, findet Israel nur auf den Adlerfittichen seines Gottes den Boden seiner Existenz und seiner Blüte — es steht noch immer die Lenden gegürtet, den Stab in der Hand, und das „vielsagende" ungegorene Brot in Händen und harret der göttlichen Erlösung — und jeder Bissen Brot, den der gesetzestreue Jude in seiner Pflichttreue findet, ist keine Spende naturwüchsigen Erfolges, ist ein reines Geschenk der göttlichen Allmacht und Gnade. Wie in der Stunde der Erlösung das ganze Volk mit allen seinen Gliedern in dem Erlösungsopfer als „צאן" als die „Gottesherde" erschien und sich als solche der Führung ihres Hirten hingab, so sollte Tag für Tag, wie die Sonne stieg, wie die Sonne fiel, — כבש אחד בבקר וכבש אחד בין הערבים — Israel „תביר" stets fortan in jedem Augenblicke seines geschichtlichen Daseins als die Herde des Weltenhüters, als die besondere Herde des „Israelshirten" dastehen und sich als solche begreifen.

Darum waren es nicht Tempel und Altäre, darum waren es „Häuser und Pfosten und Schwellen", darum waren es „Seelen, Familien und Gemeinden", die Gott in der Stunde der Erlösung als Bedingung seiner Erlösung forderte.

Seinem Gotte Tempel und Altäre bauen, seines Gottes Tempel und Altäre besuchen — ei, wieviel Opferung und Hingebung Gott gegenüber, wieviel männlicher Mut und selbständiger Sinn der Welt gegenüber gehört denn dazu? Gott gegenüber — eine Handvoll von dem Gelde, dem Gute und der Habe, eine Handvoll von den Hunderten, Tausenden, Millionen, die Gott allesamt uns spendet, — ein Minutenbündel, eine Tagesgarbe von der Tages-, Wochen- und Jahresernte, die Gott in so freigebiger Liebe uns spendet — Güterhandvoll und Zeitengarbe, die wir Gott hinwerfen oder mit zeremoniösem Gepränge bringen, um dafür die ganze Summe unserer übrigen Güter, die ganze Zeit

unserer übrigen Tage und Jahre — für uns hinzunehmen. Und der Welt gegenüber? Nun, der Türke in seine Moschee, der Christ in seine Kirche und der Jude in seine Synagoge, oder damals in Egypten, der Egypter seinem Apis und der Jude — nein, Gott verzeih' uns, so nicht!

Nicht dadurch, daß unsere Väter den Mut hatten etwa neben den Gottheitstempeln der herrschenden Macht auch noch die Duldung eines Tempels für „ihren Gott" zu beanspruchen, nein, dadurch, daß wie es das überlieferte Wort so tiefberedt verherrlicht, daß sie den Mut hatten, das oppositionelle Opfer ihres Gottes "על כרעי מטתם„ „an die Pfosten ihrer Bettstellen" zu binden, daß sie den Mut hatten, damit ihr ganzes Einzel- und Familienleben ihrem Gotte zur Verfügung, „zum Gebiete seiner Gebote" zu stellen, dadurch machten sie sich der Erlösung würdig. Dieser Dienst war ja Zweck und Ziel der Erlösung. — בהוציאך העבדון! „Wenn du dieses Volk aus Pharaos Dienst geführt hast, sollt ihr in den Dienst Gottes treten, am Sinai" war von vornherein die Moses gegebene Weisung. Nur gegen קבלת עול מלכות שמים, nur gegen Übernahme *seines* Joches brach Gott das Menschenjoch von unserm Nacken für immer. Nur der Dienst Gottes macht uns frei. Und nur im Dienste Gottes werden unsere Häuser die Stätten der Gotteswaltungen und die Bausteine der Gottesverherrlichung auf Erden.

Und uns selbst zu „seinem Heiligtum" und alle *unsere* Räume zu „Gebieten seiner Gebote" *ihm* zur Verfügung zu stellen, aus dem ganzen Kreise unserer „Nahrung" — אימור אכילה —, unserer „Tätigkeit" — הנאה —, unseres „Eigentums" — בל יראה לך, — das gottgewählte Zeichen unserer Selbständigkeit — חמץ — zu bannen, auf daß, wenn die Gedächtniszeit der mitternächtlichen Erlösungsstunde *naht*, das ganze Bereich *unseres* Gebietes bereits keine Spur mehr *unserer* Machtherrlichkeit trage, und wir in der Erlösungsnacht ohne Erröten mit dem „Brote unserer Dienstbarkeit" — מצה — vor Gott unsern Herrn, der uns erlöst, der uns „erkauft", also jubelnd hintreten können, wie nur mit diesem Zeichen der Dienstbarkeit das freie Israel ewig vor seinem Gotte erscheinen sollte — שאור בל תקטירו! — das ist der Geist unserer Peßachwoche, und in diesem Geiste weht der Hauch der ewigen Wiedergeburt unseres Volkes.

Wehe dem, der das לא השחוט על חמץ דם זבחי! „Passahfest feiert, und dazu Lieder dichtet, und Lieder singt, und von Freiheit, Erlösung und Auferstehung faselt und dabei seinem Herrn und Meister, der ihn frei gemacht und „sich erkauft" und eben nur *in* diesem Kauf und *durch* diesen Kauf ihn frei gemacht, das Symbolum seiner Hörigkeit versagt

und die Gotteshymnen auf den Lippen und die Menschenvergötterung in dem Herzen trägt! Wehe dem, der sich zu Juda zählt und auf Judas Geschichte stolz ist, aber von Judas Pflichten nichts mehr wissen will und seine Augen darüber verschließt, daß derselbe Gott, der Juda freigemacht, auch sein: ונכרתה הנפש ההיא מישראל geschrieben, den Gottesgehorsam als Preis für Judas Freiheit gefordert und den Ungehorsamen, den mit dem Sprengen der Gottesbande sich selbst wieder Knechtenden, aus Judas Listen zu streichen weiß! Wehe dem, der es vergißt, daß den Gipfel der „Vier Worte der Erlösung" nicht והוצאתי, nicht והצלתי, nicht וגאלתי, nicht Befreiung, nicht Errettung, nicht Erlösung, sondern ולקחתי אתכם לי לעם, Erwählung zu dem Berufe bildet, den fortan jeder, der sich von Juda nennt, jeder der zum Hause Jakobs und Israels zählt, für alle Zeiten fortzutragen und zu erfüllen hat.

Wie daher der erste jüdische Nationalaltar in jener egyptischen Erstehungsnacht des „Hauses Schwelle und Pfosten" waren, so ist es auch noch heute das „Haus" mit allen seinen Beziehungen und Räumen, dem das Erlösungs- und Mazzothfest gilt. Und wie jene Nationalnacht die Nation nur in häuslichen Familiengruppen erblickte, nicht auf Forum und Marsfeld, sondern durch Sammlung von Familiengruppen um die fortan Gott angehörige Nationalbestimmung der Sieg über Tod und Knechtschaft erkämpft wurde: also erwartet diese Nationalnacht immer wieder und wieder uns als Familien um dieselbe Bestimmung an dem Gott geweihten häuslichen Tisch versammelt, erwartet in jedem Hausvater den Gottespriester und Nationalvertreter zu finden, der mit Mazza und Maror, mit den vier Kelchen und der Hagada sich und den Seinen die ganze göttliche Größe ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und aus allem die Gotthörigkeit ihres ganzen Lebens und Strebens also ins Herz zu prägen wisse, daß er mit dem Ernst seines Beispiels und Wortes Abraham gleich יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, seinen Kindern und seinem Hause nach sich die „Zewaah" als die unverbrüchliche Weisung ihres Lebens hinterlasse: ושמרו את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט „den Wandel vor Gott zu bewahren und Milde und Recht zu üben!"

„כוס", „von Gott zugemessenes Teil" ist uns dieses alles, מנת כוסנו, zugezählt und zugemessen diese ganze Befreiung und Errettung, Erlösung und Erwählung, wir haben sie hinzunehmen und in uns aufzunehmen, dankend und jubelnd in uns aufzunehmen, wie viel Mazza und Maror auch unvermeidlich die Begleiter dieser von „Gott uns gemischten Kelche" sein mögen, wir haben sie freudig zu tragen, zu erfüllen und zu vererben, wie auch das jüngere Geschlecht sich diesen „Geschickes-

und Bestimmungskelchen" mit diesem „Brot der Dienstbarkeit" und diesem „Kraut der Bitterkeiten" aus unsern Händen gegenüber verhalten möge. Wir haben sie ihnen zu reichen, wie unsere Eltern sie uns gereicht, und Gott und unserm Ernste zu vertrauen, daß es gelingen werde, dieses Geschick und diese Bestimmung bis zur einstigen vollen Gottesverherrlichung und Selbstvollendung in den Tagen der endlichen „männlichen" Erlösung durch die verschiedensten Zeiten hindurch zu vererben. Als Gott diese Kelche uns mischte, als er diese Mazza und Maror uns reichte hat er ja von vornherein nicht auf ein immer weises und verständiges Geschlecht gerechnet. Seine Thora, durch welche er uns unser Geschick und unsere Bestimmung überantwortet, ist stark genug den Weisen zu befriedigen, den Gottlosen zu überwinden, den Beschränkten weise und den Ungeweckten zum Forscher zu machen, seine Thora ist stark genug, uns durch jedes Jahrhundert zu unserer inneren und äußeren Erlösung zu führen.

So ist diese Nacht eine ליל שמורים, eine Nacht tausendfältiger Gotteshut für Israel, die nicht ruhet und nicht rastet unsere Häuser über Tod und Knechtschaft zu Leben und Freiheit in seinem Dienste und zur Erlösung in seiner Leitung zu führen, und wenn wir einst nicht mehr לשנה הבאה בירושלים wünschen, sondern uns in dieser Erlösungsnacht wieder in Jerusalem zusammenfinden werden, dann wird

יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו

dann wird rückblickend Juda sein Heiligtum und Israel sein Reich gewesen und geworden sein und wird es dann bleiben für immer. — —

Ijar.

Sefira-Betrachtungen. — Von der Garbe zur Thora. — Kampf der Garbe gegen die Thora. — Die Vertretung des Judentums in diesem Kampfe. — Das gesprochene und gedruckte öffentliche Wort, seine Über- und Unterschätzung. — Die dreifache Alternative gegenüber einer nicht auf dem Boden des gesetzestreuen Judentums stehenden Gemeindeleitung. — Das Alleinstehen. — Sefira-Geist. —

Wenn wir in heiteren Sommerabendstunden uns in friedlichen Gotteshäusern sammeln, um unsere Tage und Wochen bis zum Freudentage unseres Thorafestes zu zählen, dann denken wir wohl wenig daran, unter wie ganz andern Zuständen und Stimmungen unsere Väter einst diese Tage gezählt. Wie oft haben sie die Zählung begonnen und durften fragend zu den Sternen aufblicken, *ob* überall und *wo* sie die Zählung beenden würden?! Wie oft stand schon die brüllende Meute bereit, die Brandfackel in das bescheidene Gotteshaus zu werfen, den Vorsänger auf seinem Gebetbuch zu würgen, die Gemeinden aus ihren friedlichen Wohnungen zu treiben, zu morden, zu rauben, zu plündern, zu sengen, um die Wahrhaftigkeit und die göttliche Milde eines Glaubens zu verherrlichen, der doch das Wahrste und Reinste seines Inhalts eben dem Heiligtum und dessen Bekennern verdankt, gegen die sie, wahngeblendet, das Schwert der Vernichtung gezogen. Und die Väter sprachen doch ihre Zählung vom Garbenopfer zum Thorafeste, waren doch froh alle *ihre* Garben der Thora zum Opfer bringen zu können, überließen doch ruhigen Auges *ihre* Garben dem Brande und dem Raube, wenn sie nur die Thora mit hinaus und sich und die Ihrigen für die Thora zu retten vermochten, und, unachtet von einem Jahr-

hundert des Wahns und der Wut, umleuchtet von dem Feuerschein ihrer lodernden Hütten und den Flammenzungen ihnen errichteter Scheiterhaufen, schauten sie in ruhiger und beruhigender Zuversicht zu dem Lenker der Zeit, zu ihrem und ihrer Väter Gott nur mit dem einen Wunsche betend empor, daß es ihm gefallen möge, bald und in ihren Tagen Jerusalems Tempel wieder zu bauen, und ihnen ihr Anteil an seiner Thora zu geben. — —

Die Zeiten sind heller, die Gedanken lichter, die Empfindungen menschlicher geworden; nicht Kerker und Scheiterhaufen warten des Juden mehr, der seinem göttlichen Gesetze getreu leben und sterben möchte; es gilt nicht in buchstäblichem Sinne mehr מוסר נפש für Gott und sein heiliges Gesetz zu sein; haben wir darum nichts mehr von unsern opferfreudigen Vätern zu lernen? Keinen Feinden des göttlichen Gesetzes die Stirn zu bieten, nichts mehr zu opfern um das göttliche Gesetz für uns, um uns und die Unsrigen fürs göttliche Gesetz zu retten? Sind mit den Gefahren für die Judenheit auch alle Gefahren für das Judentum geschwunden, können wir sicherer als die Väter unser eigenes Leben in den Bahnen des jüdischen Gesetzes treu vollenden, können wir ruhiger als die Väter unser Haupt auf das Kissen zum letzten irdischen Schlummer neigen, ruhiger des Bewußtseins unsere Kinder, unsere Enkel werden fortleben im Judentum, werden fortzählen von der „Garbe" zur „Thora", werden forttragen den einzigen jüdischen Wunsch: תננ חלקנו בתורתך! „Gib uns unser Anteil an deinem Gesetz, an deiner Lehre!?"

Freilich, wenn es uns für uns und unsere Kinder genügt und wir glauben, daß es auch Gott genüge, wenn nur wir und unsere Kinder den Namen Jude forttragen und wir uns die unfreiwilligen Opfer gefallen lassen, die noch ein Wahn unerleuchteter Völker und Staaten für uns und unsere Kinder an diesen Namen knüpft, wenn wir glauben, es sei an diesem unfreiwilligen Martyrium genug, freiwillig brauchten wir nun aber nicht mehr ein Körnlein, einen Strohhalm von unsern Garben der Thora zu opfern — freilich, wenn wir die Garbe über die Thora stellen, wenn uns die Garbe für uns und unsere Kinder genügt und wir höchstens noch so — religiös sind, dann und wann das Heiligtum dieser Thora zu besuchen und den Gott dieser Thora um Segen für — unsere Garben zu bitten; wenn wir es als Fortschritt begrüßen, daß wir bereits so erleuchtet sind in der Thora kein Hindernis mehr auf unserm Weg zur Garbe zu erblicken, und bereits so glücklich sind, erleuchtete Priester der Thora zu besitzen, die im Namen dieser Thora, nicht die Garbe der Thora zu weihen lehren, sondern in umgekehrter

„Omer-Wende" die Thora nach der Garbe wenden und richten und nötigenfalls mit glücklichem Schwunge die Thora der Garbe nach zu werfen lehren, — freilich dann — sind solche Fragen eine Torheit, und wir sind nicht so töricht, solche Fragen an Genossen solcher Gesinnung zu richten.

Allein alle die, die in diesem Fortschritt nur den beklagenswertesten Fehltritt erblicken, den Israel, seitdem es Israel geworden, je begangen, die demnach in dem drohenden Fortschritt dieses Fortschrittes die bedenklichste Gefahr erkennen müssen, die der Thora seitdem sie Israels Braut geworden je in diesem Bunde gedroht, — alle die, die noch in altem jüdischen Geiste von der Garbe zur Thora zählen, die auf der Wahlstatt des Lebens zuerst nach der Thora und dann nach der Garbe greifen, die in allem Garbenreichtum ihrer Kinder keinen Trost für deren Thora-Armut fänden, die allerdings hätten sich zu fragen, was sie getan, was sie tun, um der Thora zum Siege und der Garbe zur Besinnung zu helfen, was sie getan, was sie in dieser gefahrdrohenden Zeit — für die Thora gefahrvoller und drohender, als jene, wo ein Torquemada seine Scheiterhaufen errichtete, oder ein Walther zum Kreuzzug wider die Juden entflammte — getan und tun, um sich als die Söhne und Töchter derer zu bewähren, שמסרו נפשם על קדושת השם, die sich für Gott und die Heilighaltung seiner Thora geopfert?

„Was wir getan, was tun? — Was können wir tun? Was kann die schwache, gegen den Strom der Zeit schwimmende Minderzahl tun? Können wir die Majorität, die irregehende Majorität zurückführen? Können wir mehr tun, als jeder sich selber retten, jeder sein eigenes einzelnes „Seelenheil" bedenken — והיתה לו נפשו לשלל — wie der Prophet spricht — die Gänge des Ganzen aber Gott und der Zeitentwickelung überlassen, die sich durch Überstürzung wohl wieder zurecht finden wird —? Oder sollen wir schreiben? Soll wieder alles auf Papier hinauslaufen? Wird noch nicht genug geschrieben in unserer papiernen Zeit? u. s. w."

Diese und ähnliche, zum Teil schriftlich uns vorliegenden Fragen, haben wir nicht selten vernehmen müssen, wenn unsere Blätter von Zeit zu Zeit unsere Gleichgültigen zu wecken, unsere Stillsitzenden zu spornen, uns allen aber — wie auch heute wieder — die große Verantwortung nahe zu legen versuchten, die uns alle trifft, wenn wir nicht jeder seinesteils alles tun, was in einer Zeit so ernster Gestaltung jedem zu tun möglich wäre.

Sind diese Gegenfragen gerecht?

Nehmen wir die letzte Frage, die Schreibseligkeit unserer Zeit zuerst, so sehr wir auch dabei dem Scheine uns aussetzen sollten pro domo zu sprechen.

Und wenn ihr auch nur zu *schreiben* vermöchtet, und wenn ihr auch nur ein Wort, ein ernstes Wort öffentlich zu sprechen oder zu schreiben vermöchtet, und ihr hättet es nicht getan, hättet für die heiligste Sache, die selbst mit dem Leben nicht zu teuer erkauft wäre, nicht einmal ein Wort gewagt, — wir glauben, selbst das Unterlassen eines solchen Wortes wiegt schwer auf der Wage der Verantwortung vor Gott. Für Zwecke so unendlich hoher Bedeutung hat jeder *die* Kraft und *die* Gaben aufzuwenden, die ihm verliehen. Und eben erst, wenn von allen alles geleistet wird, diese ihr Wort, jene ihr Geld, die andern ihre Tat, alle ihre Neigungen, ihre Wünsche, ihre Freundschaften, ihre Interessen, ihre Häuser und ihre Familien einsetzen für Gott und seine Sache, erst dann dürfen wir alle diese Sache unsere Sache nennen. Und wäre gleich unsere Zeit ein so papiernes Zeitalter, wie ihr meint, und würde gleich so viel geschrieben wie ihr sagt, auch nur an papiernem Mute, an geschriebenen Worten für *unsere* Sache haben wir wahrlich nicht Überfluß, und dieser Mangel an Überfluß, wie man in andern Beziehungen so obsolet geistreich spricht, ist in unserer Sache wahrlich kein geringer positiver Mangel. Eben weil man von andrer Seite so viel schreibt, dürft auch ihr das Schreiben nicht unterlassen. Eben weil heutzutage Größtes und Kleinstes, das nur irgendwie und irgendwo die Interessen und Meinungen von drittehalb Menschen berührt, seine Vertretung und Besprechung im öffentlichen Worte findet, eben darum dürft ihr auch von eurer Sache nicht schweigen. Mit eurem Schweigen trüget ihr in den Augen der öffentlichen Meinung eure Sache selbst in das Register derjenigen Sachen ein, die bereits abgeurteilt und verurteilt sind, deren Zeit abgelaufen ist, die keine Stätte mehr haben in den Geistern und Gemütern der Menschen und für die keiner mehr den Mut und das Verlangen fühlt ein männliches offenes Wort zu reden. Und gilt euch dies Urteil der öffentlichen Meinung so gering? Meint ihr, es stünde nicht anders, nicht besser um unsere Sache, wenn man seit dreißig Jahren nicht bequem oder vornehm es verschmäht hätte, das öffentliche Wort auch für unsere Sache geltend zu machen, wenn man die Stimmen unsererseits nicht so vereinzelt gelassen, daß sie dem oberflächlichen Beschauer nur wie die Stimmen einzelner Sonderlinge erscheinen, wenn auch auf der Arena des öffentlichen Wortes Phalanx sich der Phalanx gegenüber geschart? —

Aber freilich habt ihr Recht, daß das die kläglichste Verirrung unserer Tage wäre, Worte nur für Tat und gar gedruckte Worte für der Taten glänzendste zu halten, freilich habt ihr Recht, verächtlich auf die Eitelkeit hinzuweisen, die das öffentliche Wort nur zu ihrer Verherrlichung ausbeutet und mißbrauchen läßt; habt doppelt recht, auf die Gefahr hinzuweisen, die in der Nachahmung jener lauert, welchen es genügt, ein Werk rettender, beglückender Tat öffentlich besprochen zu haben, und die sich an dem wohlfeilen Lorbeer antizipierten Ephemeridenlobes so berauschen, daß es ihnen nun wenig gelüstet, den nur im Schweiße der Arbeit und der Sorge zu zeitigenden echten Lorbeer der Tat zu erringen. Aber darin habt ihr nicht recht, diese papierne Arbeit, wie ihr sie nennt, einmal ganz beiseite, daß ihr sonst für die heiligste der Sachen, deren Altarfeuer mit jedem Atemzuge genährt sein will — und kann, für welche die Väter lebten und — starben, daß ihr für diese Sache nichts zu tun vermöchtet.

Es sei genug, wenn ein jeder von euch nur sich selber rette? Hat er sich denn gerettet wenn er sich gerettet? Seht euch doch um und schließet die Augen nicht! Schon ist es in nicht wenigen Gemeinden so weit gekommen, daß der einzelne Jude, wenn er es auch wollte, nicht mehr Jude sein kann, daß er die Anstalten nicht mehr findet, deren er zur Erfüllung seiner jüdischen Pflichten bedarf, oder sie nicht also findet, daß sich sein Gewissen dabei beruhigen dürfte, daß er sie von Männern überwacht und von Händen geleitet erblickt, denen er, nach ihren Prinzipien, vielleicht alles, nur nicht sein „religiöses Gewissen" anvertrauen dürfte. Ob es in eurer Gemeinde noch nicht so weit gekommen, ob ihr noch ruhig sein könnt, selbst dann noch ruhig, wenn ihr auch die Augen öffnen wolltet, öffnen würdet, auch darüber ruhig sein könnet, daß es nicht etwa morgen, nicht etwa bald, wenn ein oder das andere Augenpaar sich schlösse, auch bei euch dahin kommen würde — und ihr meint euch gerettet zu haben, wenn — ihr — euch — gerettet?! Zählen eure Kinder nicht zu euch — könnt ihr eurer gedenken, ohne auch ihrer zu gedenken, und ihr hättet euch gerettet, vermöchtet euch zu retten, wenn ihr es gehen ließet, wie es eben geht?!

Faßte nur jeder, der es mit der Thora mindestens so ernst wie mit der Garbe meint, auch nur die eine Aufgabe, doch sicherlich die geringste und darum die unerläßlichste zuerst ins Auge: sich und seinen Kindern die Möglichkeit zu schaffen, resp. zu erhalten, Jude zu sein, welch' eine Fülle von Sorgen und Tätigkeiten eröffnete sich in unserer Zeit einem jeden hiermit, Sorgen und Tätigkeiten, die dann aber

auch sofort dem Allgemeinen zu gute kommen und die ihre Prüfungen und Opfer fordern, die auch nur mit מסירת נפש, mit Daransetzung unserer ganzen Persönlichkeit bestanden und gelöst sein wollen. Diese Möglichkeit Jude zu sein „war der Kompaß und die Feuer- und Wolkensäule", die unsern Vätern zeigten, wo sie sich niederlassen, zeigten, wo sie aufbrechen sollten. Nur wo ihnen diese Möglichkeit gesichert, da, nur da sahen sie ihre Heimat, und sich und den Ihrigen diese Möglichkeit zu schaffen und zu erhalten, das war der leitende Gedanke, der sie zu gemeinsamem Wirken vereinte. Und diese Möglichkeit muß auch uns in unsern Tagen zuerst beschäftigen und leiten. Sind die Hindernisse minder schwierig, minder bedenklich, weil sie heute nicht in nichtjüdischer Feindseligkeit, sondern im Abfall, in der Gleichgültigkeit, und im prinzipiellen Fanatismus unjüdisch gewordener eigener Brüder wurzeln? Fordern sie darum minder auf zum Kampfe und zum Widerstand und zur hinopfernden Gottestreue? Wir glauben nicht zu schwarz zu sehen, wenn wir unsere Lage nur um so bedenklicher erachten, weil dem gesetzestreuen Juden die Hindernisse nur aus dem eigenen, inneren, jüdischen Kreise erwachsen, weil sie dort so leicht übersehen werden, weil sie dort oft nur allmählich entstehen, und weil eben dort die Selbsttäuschung und die falsche Gewissensbeschwichtigung so nahe liegt.

Sprechen wir einmal die Gefahr unverhüllt und ungeschminkt in einem einfachen Satze aus:

Wo die inneren jüdischen Angelegenheiten in den Händen eines Vorstandes liegen, dessen Glieder selbst nicht mehr in dem eigenen praktischen Leben dem gesetzestreuen Judentume angehören;

oder:

wo die jüdisch-religiösen Angelegenheiten einem Rabbiner anvertraut sind, der mit seinen Ansichten, seinen Lehren, seinem eigenen praktischen Leben nicht aufrichtig und entschieden auf dem Boden des gesetzestreuen Judentums steht;

da haben die eigenen Brüder über den gesetzestreuen Juden den גירוש verhängt, da kann seine Heimat nicht bleiben. Da gibt es für ihn nur eine dreifache Alternative:

es muß ihm entweder gelingen, sein und seiner heiligen Sache gutes, unveräußerliches und unverjährbares Recht wieder zu erstreiten und Gemeinde und Lehre wieder in gesetzestreue Hände zu bringen;

oder es muß ihm mindestens gelingen, sich von dem gesetzlosen Religionsverbande, der ja ohnehin längst schon aufgehört hat, seine „konfessionelle" Gemeinschaft zu sein, auch äußerlich förmlich loszusagen und

„sein religiöses Bedürfnis" den Anforderungen seines Gewissens gemäß für sich gesondert zu befriedigen;

oder er muß den Wanderstab ergreifen, muß dasselbe für seine Thora tun, was er für seine „Garbe" täte, was er täte, wenn ihm seine und seiner Familie materielle Existenz an seinem bisherigen Wohnorte nicht mehr möglich wäre, und was die Väter für beides in tausend Fällen zu tun gezwungen waren und taten.

Wir sehen keine andere Wahl.

Fassen wir jedoch für heute nur die mittlere Eventualität ins Auge, eine Eventualität, die überall am nächsten liegt und die ja auch überall wenigstens vorläufig eintreten muß, wo die erste noch nicht erreicht und die letzte noch nicht zur Ausführung gebracht.

Das Recht des gesetzestreuen Juden, sich seine eigenen religiösen Anstalten zu gründen und zu schaffen, die er zur Befriedigung seines Gewissens nötig hat, wenn ihm das Gemeinwesen, dem er nominell noch angehört, diese Anstalten versagt, dieses Recht kann von niemandem, von keiner Seite und von keinem Standpunkt aus bestritten werden. Es ist so klar wie die Mittagssonne und so unerschütterlich wie die Granitfelsen der menschlichen Gesellschaftsprinzipien. Es steht unter der Ägide des Menschenrechts und der Gewissensfreiheit und es hat überall auch Brief und Siegel von den positiven staatlichen Gesetzgebungen. Diktiert das Recht der Gewissensfreiheit die Gestattung, sich von der Befolgung des religiösen Gesetzes loszusagen, so diktiert es mit dreifacher Potenz die Gestattung, dem religiösen Gesetze treu zu bleiben. Das ist ein קל וחומר שאין עליו תשובה.

Wir haben nur von der Möglichkeit zu sprechen. Fragt man eine gesetzestreue Minorität einer Gemeinde: Warum tut ihr nichts für eure Sache, warum sorgt ihr nicht, daß eure שחיטה, eure מקוה, gesetzentsprechend versorgt, warum tut ihr nichts für den religiösen Unterricht eurer Kinder, eurer Enkel? so lautet die Antwort gewöhnlich: wir können nicht, wir sind zu wenig! Eine Betrachtung aber macht diese ganze Entschuldigung zu nichte: sie wären nicht zu wenig, sie würden können, ja sie würden längst getan haben, sie würden für sich allein nach besten Kräften alle die Anstalten ihres gesetzestreuen „religiösen Bedürfnisses" längst hergestellt und erhalten haben, wenn sie allein wären, wenn sie die einzigen Juden im Orte wären, sie würden längst getan haben, was seit Jahrhunderten aller Orten in der großen jüdischen Zerstreuung geschah, wo überall Synagoge, Schule, ישו"ב, מקוה, Lehrer und Vorsänger nach besten Kräften erhalten wurden, selbst wo die Zer-

ſtreuung bis auf die geringſte Zahl geführt, ja, es liegen die Tatſachen von der individuellſten Vereinzelung vor. Wo heutzutage eine geſetzestreue Minderheit in einer Gemeinde iſt, und wäre es einer unter Tauſenden, da hat dieſe Minorität, hinſichtlich der Sorge für Herſtellung und Erhaltung ihrer notwendigen Kultus- und Lehranſtalten, ſich als die einzigen Juden im Orte zu betrachten und als ſolche ihre Pflicht zu erfüllen. Für die geſetzestreue Herſtellung und Erhaltung dieſer Anſtalten ſtehen ſie ja allein, haben ſie ja keine Genoſſen. Mögen ſie daher tun was ſie täten, wenn ſie in der Tat die einzigen wären und ſich nicht ſelbſt mit der Entſchuldigung täuſchen, die ſie in der Teilnahmloſigkeit ihrer der religiöſen Pflicht abgewandten Brüder finden zu können vermeinen. Schwerlich werden ſie einſt Gott gegenüber dieſe Entſchuldigung äußern können, wenn er Rechenſchaft fordern wird, warum ſie denn nicht ihre Pflicht erfüllt.

Freilich wird eine ſolche Iſolierung ihre Opfer fordern. Das Lächeln der ganzen, das Schelten der halben Gegner, die Widerreden von Freunden und Verwandten, die Verletzung von Intereſſen, die Selbſtaufwendung von Zeit und Mühe, vor allem aber vielleicht doppelt und dreifache Koſten — wollen wir aber umſonſt unſere Sefira zählen, umſonſt zählen von der „Garbe" zur Thora, wollen wir unſern Vätern ganz unähnlich geworden ſein, die in ganz anderer Weiſe und mit noch ganz andern Opfern zu zeigen hatten, was ihnen die Garbe und was die Thora bedeutete, und wie ſie die Weihe und die Hingebung ihrer Garben an die Thora verſtanden —?!

Dieſes nötigenfalls Allein-einſtehen für die Sache, die man die ſeine nennt, dürfte ſich als die nächſte, allgemeinſte und weitgreifendſte Rettung unſerer Sache bewähren. Es würde dem göttlichen Geſetze ſofort wieder überall, wenn auch noch ſo kleine, doch entſchiedene, und für die Sache begeiſterte Kreiſe zu Trägern ſchaffen, die nicht erſt das Ergebnis eines langen und weitausſehenden Kampfes abwarten, während deſſen dann eine ganze Generation zu Grunde gehen kann und der nicht ſelten im günſtigſten Falle mit einem Vergleiche in einer Sache endigt, die keine Konzeſſion kennt und die noch mehr durch Halbheit als durch offene Oppoſition zu Grunde gerichtet wird. Die Kultus- und Lehranſtalten, die auf dieſe Weiſe entſtehen könnten, werden allerdings nur klein an Umfang und, beſcheiden in ihrem äußeren Erſcheinen, auf die Poſaunen der Fama Verzicht leiſten müſſen, die nur von Eklat zu berichten weiß. Allein מי בז ליום קטנות, keiner verachte das Kleine, das reine Hände und reine Herzen und entſchieden begeiſterte Ge-

sinnung schaffen. Alle Keime sind klein, aber die Kraft, die in ihnen lebendig ist, ist groß; und sind es nur die rechten Keime und die rechte Kraft, so werden sie ein Anziehungs- und Sammelpunkt für alles ihnen Homogene; es schließt sich ihnen an, es geht in sie als immer reicherer Bildungsstoff über, und was klein begonnen, nach wenigen Dezennien steht es in reicher Blüte da, und was anfangs die Not der Selbstrettung geschaffen, wird immer mehr und mehr ein Rettungshafen für alle, die gleicher Rettung bedürfen und gleiche Rettung suchen.

So würden selbst diejenigen, denen es genügen möchte nur sich selbst und die Ihrigen aus den Strömungen der Zeit zu retten, wenn sie diese Selbstrettung nur auch in Wahrheit und voll und entschieden vollbrächten, selbst auf diesem Wege der Selbstrettung, sich als wahrhafte Retter der allgemeinen Sache bewähren, und wenn ihr letzter Wunsch, mit dem sie aus dem Gebete vor Gott scheiden, ותן חלקנו בתורתך, gib uns unsern Anteil an dieser Lehre, lautet, so wird dann dieser Wunsch in ihrem Munde kein leerer Schall mehr sein, sie werden ihren Anteil haben an dem großen Werke der תורה, und wenn Gott die Seinen einträgt in das Buch dieses Gedächtnisses, die seiner nicht vergessen haben in Zeiten der Versuchung und für seine Sache eingestanden sind in Zeiten des Abfalls, so werden sie nicht die letzten sein in der Reihe seiner Treuen. — —

Ist es denn aber auch in der Tat eine Wahrheit, daß hinsichtlich des „religiösen Heils", wie man spricht, jeder nur für sich selbst zu denken hätte, daß es hier genüge, genügen dürfte, wenn jeder nur sich selber rettete? Und hätten wir z. B. selbst keine Kinder, oder unsere Kinder wären erwachsen und bedürften des Unterrichts nicht mehr, dürften wir darum gleichgültigen Auges mit ansehen, daß unser Nachbar, weil keine andere Anstalt vorhanden ist, seine Kinder einer Schule übergibt, in welcher sie alles nur nicht Juden werden, in welcher für alles nur nicht für die jüdische Kenntnis und die jüdische Gesinnung der Jugend gesorgt wäre, ja, in welcher vielmehr allem diesem feindseligst entgegengewirkt würde? Dürfen wir es mit ansehen, wenn sich z. B. Armenschulen in Händen der ersten Verächter und Verfolger des göttlichen Gesetzes befinden und der Arme durch seine Not dazu gebracht wird, sein Kind einer solchen Schule zu übergeben? Dürfen wir es ruhigen Auges mit ansehen, wie philanthropische Zwecke zugleich zu Propagandamitteln für den Abfall vom göttlichen Gesetze mißbraucht werden, ruhigen Auges, wenn z. B. jüdische Handwerkervereine die Not und Verlegenheit armer Eltern und Kinder benutzen, sie zur Verletzung des Sabbaths

und der Speisegesetze zu nötigen? Ist es überall genug, sich und den Seinigen die Möglichkeit zu schaffen und zu erhalten, gewissenstreu zu leben, sind wir dem gleichgesinnten Bruder nicht die Hilfe zu gleicher Möglichkeit schuldig? Ist das לא תעמוד על דם רעך, das והחזקת בו, das וחי אחיך עמך nur für leibliche, materielle Not und Gefahr, Verlegenheit und Mangel gesagt, steht nicht die תורה mindestens in gleicher Würdigkeit der „Garbe" zur Seite? Hat das כל ישראל ערבים זה לזה, „jeder Jude ist bei Gott Bürge für den andern", in unserer Zeit seine Kraft und seine Bedeutung verloren? Glauben wir dieser Bürgschaft freigesprochen zu werden, wenn wir, wie man populär spricht, nur für unsere „Seele" gesorgt, und haben wir für sie gesorgt, wenn wir nur für sie gesorgt?

Was aber zu tun? Einem zwiefachen kann sich keiner entziehen. Es gilt das Wort und es gilt die Tat. Wo die Propaganda des Abfalls nur mit eigenen Kräften wirkt, und sich für ihre Zwecke keines Unrechts, keines Raubes und keines Gewaltmißbrauchs bedient, da mögen wir Gott die Änderung ihres Sinnes, die Erleuchtung ihrer Geister und Herzen anheimstellen. Dafür gibts kein menschliches Tribunal. Wo aber die Propaganda sich unerlaubter Mittel bedient, wo sie anderen Zwecken angehörende Güter und Mittel mißbräuchlich ihren Zwecken zuwendet, wo sie das zu andern Zwecken geschenkte Vertrauen für Zwecke ihrer Richtung mißbraucht, wo ein Unrecht und eine Gewalt im Gebiete der jüdisch-religiösen Angelegenheiten geschieht, da darf der letzte Jude nicht schweigen, da muß ein jeder seine Stimme, und wäre sie die vereinzeltste, erheben, so lange erheben, bis er Erhörung selbst auf Erden findet, wo doch gottlob das Recht noch, wenngleich oft erst spät seine Anerkennung findet. Und dieses Unrecht im Dienste der Propaganda geschieht häufiger als man meint. Alles, was bis vor etwa 50 Jahren von jüdischen Gemeinwesen und in jüdischen Gemeinden für jüdische Zwecke an Rechten, Gütern, Gerechtsamen, Stiftungen und Vermächtnissen erworben und gestiftet worden, das alles war, um es mit dem gang und gäbe Namen zu bezeichnen, für das orthodoxe Judentum gestiftet und erworben. Das orthodoxe Judentum und dessen Bekenner sind in der Tat die alleinigen Erben und Eigentümer aller dieser Gerechtsamen und Güter, sie, und bildeten sie auch die Minderzahl, sind vor Gott eigentlich in Wahrheit die einzige wirkliche Gemeinde, ihnen, den Alten und ihrem Bekenntnisse gehören alle die von den Vätern für religiöse Zwecke hinterlassenen Güter und Gerechtsame, und jede Verwendung im Dienste der neologen Propaganda ist in Wahrheit nichts

als Entfremdung und unrechtmäßige Verwendung heiliger Güter zu fremden, ja zu völlig entgegengesetzten Zwecken. Diese Rechte wollen vertreten, wollen geltend gemacht werden überall, wo sie verkannt und verletzt, und zu ihrer Vertretung ist jeder rechtschaffene Jude berufen und verpflichtet.

Aber nicht nur die materiellen Objekte des jüdisch-religiösen Gemeindelebens sind vielfach ihrer unveräußerlichen Bestimmung entfremdet, diesem religiösen Gemeindeleben selbst ist in vielen Kreisen die Basis der gesetzlichen Entwickelung entzogen, die Gemeindeglieder sind um ihr unveräußerliches Recht der Selbstverwaltung gebracht, sind in ihren heiligsten eigensten Angelegenheiten mundtot gemacht, die Verwaltung der jüdischen Angelegenheiten in Hände gelegt, die lieber die Axt zur Zertrümmerung als den Spaten zum Aufbau der jüdischen Heiligtümer rühren, die dem jüdischen Religionsgesetze oft bis auf die letzte Spur im praktischen Leben fremd sind, die somit weder an Kenntnis noch an Gesinnung für das Amt sich eignen, das ihnen anvertraut ist, die vielmehr im Kreise der Synagoge nach den konstituierenden Grundgesetzen des jüdischen Gemeinwesens von jedem Amt und jeder Würde auszuschließen wären. Diese völlig ungesetzlichen Zustände, in welchen die religiösen Gemeinderechte und die heiligsten Interessen eines jeden gesetzestreuen Juden aufs tiefste preisgegeben sind, beherrschen bereits ebenso sehr die Zentral-, Provinzial- und Lokalverwaltung ganzer Königreiche, als die Miniaturverwaltungen kleiner Fürstentümer und Dorfgemeinden. Sie sind der Herd unserer Zeitkrankheit und die völlig dem jüdischen Prinzipe und dem jüdischen Grundgesetze entfremdeten Gemeindeverfassungen sind die Hauptwurzel alles Übels. Was dagegen tun? Was von der Minderzahl, was von dem einzelnen dagegen zu tun? Alles, was man täte, wenn es sich um die „Garben" und nicht um die תורה handelte, alles was man täte, wenn z. B. Direktoren eines Aktienunternehmens, an dem man sich beteiligt, statutenwidrig gewählt, statutenwidrig das Vereinsvermögen gebahren oder grundstatutenwidrige Änderung der Statuten zum Nachteil der Grundbestimmungen des Vereins durchsetzen würden, alles, was dann der einzelne, in seinem „Garben"-Interesse täte, alles das und mindestens nicht weniger für sein תורה-Interesse, für das heiligste, unveräußerlichste Interesse des heiligsten ihm anvertrauten Gutes tun, von dessen persönlicher Mit-Verantwortlichkeit ihn keine Stellvertretung befreien kann.

Es gibt zuletzt auch noch ein Recht auf Erden — יש אלהי שופטים בארץ — es will nur vertreten sein und zur Geltung ge-

bracht werden, und dazu ist jeder berufen und verpflichtet, der sich noch mitzählt zu קהלת יעקב, welcher Gott seine תורה als מורשה, als unveräußerliches Erbgut übergeben.

Allein mit dem Einstehen in diesem Kampfe darf kein rechtschaffener Jude sich begnügen, darf die תורה und ihre Bedürfnisse nicht auf den Ausgang dieses Kampfes vertrösten. Bis sein Wort den Sieg miterkämpfen hilft, muß seine Tat subsidiarisch für alles miteintreten, was das irregegangene Gemeindeleben der תורה und ihren Anforderungen heutzutage versagt und verkümmert. Und wie vieles hätten die gesetzestreuen Einzelnen nicht zu leisten, wenn sie, die Minorität, die Lücken ausfüllen und den Wunden Heilung entgegenstellen wollten, die die Pflichtvergessenheit der Majorität der Verwirklichung des göttlichen Gesetzes bringt. Wo sind die gesetzestreuen, oder mit dem gewöhnlichen Namen, die orthodoxen Anstalten für die Erkenntnis der תורה von der Schule für das Kind, bis zu der Bildungsanstalt für Jünglinge und Männer, sind die Lehranstalten für werdende Lehrer und Rabbiner? Wo sind den Missionsanstalten der Neologie gegenüber, gegenüber ihren Handwerksvereinen, Literaturvereinen ꝛc., wo sind ihnen gegenüber die orthodoxen Handwerksvereine, die orthodoxen Literaturvereine ꝛc. Wo sind aus heutiger Zeit die Vermächtnisse und Stiftungen reicher orthodoxer Juden für die Aufrechterhaltung des orthodoxen Judentums? Wo sind die orthodoxen Stipendien für seine Studierende, wo die orthodoxen Preise für seine Literatur, wo das Zusammenstreben und Zusammenwirken der zerstreuten Gleichgesinnten, um nach besten Kräften zu tun was zu tun möglich, zu leisten, was zu leisten möglich, um der immer weiter um sich greifenden Propaganda der Unwissenheit und des Abfalls in der Kenntnis und dem Leben entgegenzutreten, und es dem das Gute und Wahre noch Wollenden zu ermöglichen und zu erleichtern, Jude zu sein und seine Kinder lehrend und leitend im Judentum zu erhalten? —

Von der Garbe-Wende bis zum Thorafeste zählen wir in diesen Tagen der ספירה und begehen zugleich das Gedächtnis aller derer שמסרו נפשם על קדושת השם. Wie glücklich wären wir, wenn ein Funke dieses Sefirageistes unser ernstes Wollen entzündete und wir in unsern Tagen mit allen unsern „Garben", mit allen unsern Kräften und Mitteln, mit unserer ganzen Persönlichkeit einstünden für Gottes Gesetz und מוסר נפש wären wie jene שמסרו נפשם על קדושת השם! Dann würde aufs neue durch unsere Hingebung die Sache der תורה gerettet sein und wir dürften ohne Erröten beten:

והן חלקנו בתורתך!

Siwan.

Zum Feste der Gesetzgebung. — „Alles was Gott gesprochen, wollen wir tun und hören!“ נעשה ונשמע (2 B. M. K. 24 V. 7).

Zum dreitausend einhundert einundsiebzigsten Male erscheint uns der Tag, an welchem „Gott vom Sinai bei uns einging, von Seir uns „zustrahlte, sich von Parans Gebirge offenbarte, aus Myriaden Heilig„tums kam und aus seiner Rechte uns das Feuergesetz empfangen ließ.“ Zum dreitausend einhundert einundsiebzigsten Male stehen wir im Geiste mit unsern Vätern um den flammenden Berg, hören wir die Stimmen unseres gesetzgebenden Gottes und rufen ihm unser einstimmiges: „Alles, was Gott gesprochen, wollen wir tun und hören!“ zu. Zum dreitausend einhundert einundsiebzigsten Male freuen wir uns dieses Gesetzes und geloben uns, es unsern Kindern und Enkeln zu vererben, wie wir es von unsern Vätern und Großvätern empfangen.

Was ist uns dies Gesetz, dessen wir uns freuen und das wir unsern Kindern zu vererben gedenken, was war es uns in allen diesen vielen Jahrhunderten, was ist es uns nach allen diesen Jahrhunderten, was soll es unsern Kindern und Enkeln werden in der ganzen Folge ihrer Jahrhunderte?

Was dieses Gesetz ist?

Es ist die Milch unserer Kindheit. Was die Mutterbrust dem aufkeimenden leiblichen Leben, das ist dies Gesetz dem werdenden Leben unseres Geistes und Herzens. Es zündet den Funken des Gottesbewußtseins in der kindlichen Brust. Es lehrt unsere kindlichen Gedanken den Gedanken „Geschöpf“ denken in allem, was aus Himmel und Erde in unsern kindlichen Gesichtskreis tritt. Es lehrt uns den Schöpfer und Meister, den Vater und Herrn ehren und fürchten, lieben und

bewundern in allem was uns grüßt. Es lehrt uns selber uns als sein Werk, sein Geschöpf, als sein Kind und seinen Diener ahnen und fühlen. Es läßt uns unter dem Eindruck seiner Lehren und Gebote die große Welt und vor allem unsere kleine Welt auffassen und denken. Es macht unsere kleine Welt zum Paradiese, in welchem Gottes Stimme ein und auswandelt und durch ihre gestattenden und versagenden, gebietenden und verbietenden Fingerzeige uns unsere Welt zu einer Welt der Ordnung und des Gesetzes gestaltet, denen wir auch die Großen mit Ehrfurcht und Freudigkeit sich beugen, vor denen wir auch die Großen mit Ernst und Willigkeit zurücktreten, die wir auch die Großen mit Ernst und Eifer, mit Freude und Innigkeit erfüllen sehen, und die uns zum Gottesgehorsam wecken und erziehen, in welchem aller Wert und alle Bedeutung, alle Seligkeit und Freude unserer Zukunft liegt.

Es war die Milch der Kindheit unseres Volkes. Als Israel „der Knabe" war, den Gott liebte und den „er als seinen Sohn aus Mizrajim rief", da führte er es in die Schule der Wüste, wo das Sandmeer wogt, wo die Felsen starren, wo kein Acker grünt, wo keine Wiesen blühen, wo die Öde und die Verlassenheit trostarm den Menschen umfangen, und gab ihm sein Gesetz in die Hand und sprach zu ihm: habe das, so hast du alles, wahre das, so wahrst du alles, übe das, so bist du alles, gehorche dem und es gehorcht dir die Welt! Und lehrte ihn die Kraft dieses Gesetzes kennen, wie der, der nicht läßt von diesem Gesetze und mit Freudigkeit in seinen Wegen wandelt, durch Wüsteneien ungefährdet geht, von Gottes Gnade umschirmt, von Gottes Licht geleitet, — wie dies Gesetz ihm voranschreitet und ebnet alle Hügel und füllet alle Lücken und entfernt alle Dornen und bricht den Stachel der Skorpionen und zähmt die Wut der Schlangen und schafft Wasser aus dem Fels und Brot von Himmelshöhen und stellt jede Menschenhütte und jede Seele jeder Menschenhütte unter die besondere Obhut der nährenden, erhaltenden und beglückenden Vaterhuld, und führt die, die ihm folgen, durch die Wüste in das Land, wo Milch und Honig fließt, — wie aber die, die von diesem Gesetze lassen und nicht mit Vertrauen und Freudigkeit in seinen Wegen wandeln, in dem, was sie erringen, keinen Segen, in dem was sie ersparen, Wurm und Moder, in ihren Kämpfen keinen Sieg, in ihrem Streben das Ziel nicht finden, — wie sie sich selbst das Grab der Lüsternheit graben und hoffnungslos in der Wüste zu Grunde gehen.

Was dieses Gesetz ist?

Es ist das Feuer unserer Jugend. Es weckt alle die Gefühle

für das menschlich Große und Erhabene in unserer Brust, es tränkt uns mit Begeisterung für den eigenen Lebensberuf, es gießt das Leben und die Kraft durch alle unsere Fibern, es lockt den Geist zur Erkenntnis des Wahren, es lockt das Herz zur Liebe des Rechten und Guten, es zündet das Bewußtsein der eigenen Würde und Bedeutung in der Brust, und richtet die Sinne und stählet den Arm und durchglüht unser ganzes Wesen mit dem einen Entschlusse: Gott zu dienen mit aller Spannkraft unseres Geistes, mit jedem Pulsschlag unseres Herzens, mit aller Tatkraft unserer Arme, zu leben und zu sterben in seinem Dienste und für ihn, für die Erfüllung seines Willens auf Erden, einzustehen mit der ganzen Entschiedenheit, die eben das Bewußtsein seines Dienstes verleiht, im kleinen eigenen Leben, im großen Gesamtleben, wo und wie immer sein Wille uns die Stellung auf Erden verleiht. — Es ist aber auch ein läuterndes und verzehrendes Feuer unserer Jugend. Es läutert die Schlacken aus unserm Wesen. Es duldet nicht die Lüge und Verschlagenheit in unserm Geiste, es duldet nicht den Hochmut und die Selbstsucht, nicht den Haß und die Rachsucht, nicht den Zorn und die Heftigkeit, nicht die Habsucht und den Neid, nicht die Wollust und die Genußsucht in unserm Herzen. Es vernichtet alles Schlechte und Gemeine aus unserem Innern und schaffet Raum, auf daß das Wahre und Gerade, daß die Bescheidenheit und die Hingebung, daß die Liebe und Versöhnlichkeit, daß die Gelassenheit und die Milde, daß die Genügsamkeit und Menschenfreundlichkeit, daß die Sittenreinheit und der Seelenadel unser ganzes Wesen erfüllen und unser ganzes Innere eine Welt des Göttlichen werde, in welcher alles menschlich Edle und Reine gottverherrlichend aufblühe. Es läutert alles Schlechte und Gemeine aus unserm Wesen — oder es verzehrt uns selbst, und läßt uns im Wüsten und Gemeinen zu Grunde gehen, wenn wir seiner reinigenden Macht das Innere unseres Wesens verschließen. Es wird uns ein verzehrendes Feuer, wenn es uns kein läuterndes ist.

Es war das Feuer der Jugend unseres Volkes. Es schuf unsere Josua und Gideon, unsere Debora und Jael, unsere Saul und David der Volksrettung. Es schuf unsere Ruth und Boas, unsere Channa und Eltana des Familienlebens. Es weckte unsere Samuel und Elijahu, unsere Elischa und Chulda, unsere Chiskija und Joschia zu seinen Kämpfern und Vertretern im Volke. Es zündete das Feuer der Begeisterung in der Brust unserer Debora und Channa, unserer Davide, Assaf und Heman, es wehte den Hauch des Liedes und des Gebetes über die Saiten ihrer Herzen und Harfen, es berührte die Lippe unserer Jesaias

und Jirmija, unserer Hosea und Micha, unserer Amos und Maleachi, es weckte den ganzen Chor von Männern der Gottesrede, die sich Gott darboten zu Herolden seines Wortes, zu Verkündern seines Willens, zu Organen seiner „Hammer- und Feuer"-Rede, den Fels der Härte zu sprengen und zu schmelzen die Schlacke der Sünde. Es ward auch der Jugend unseres Volkes zu einem läuternden und verzehrenden Feuer. Es arbeitete fort und fort von Jahrhundert zu Jahrhundert an der Läuterung unseres Volkes, schuf sich fort und fort jenen Kern, jenes שארית ישראל im Schoße des Stilllebens des Volkes, dem es gelang in Mitte des heidnischen Unwesens, das Judäa umflutete und die Höhenschichten auch der jüdischen Staatsgesellschaft ergriffen hatte, ein gesetzestreues, gottheiliges Familienleben zu pflegen, das die Wiege jener leuchtenden Reihe gottbegeisterter Männer und Frauen wurde, deren Feuerstrahlen Zeugnis ablegen, wie tief und breit und heilig und hehr doch im Schoße des Volkslebens selbst zur Zeit eines Achabs und Achas der Herd gewesen sein müsse, auf welchem das Feuer des göttlichen Gesetzes eine solche Pflege gefunden, daß ihm alle Jahrhunderte der Menschheit durchleuchtende Feuersäulen des göttlichen Wortes entstiegen sein konnten. Und als das läuternde Gesetzesfeuer seinen Kern gewonnen, der Rest aber und die Höhen des Staates der Läuterung widerstand, da ward das Läuterungsfeuer zur verzehrenden Flamme und brannte den Tempel nieder, und den Altar, und brannte das Königshaus nieder und die Paläste der Großen, und rettete den Kern hinaus, hinter deren Rücken das heidnisch gewordene Gebäude des jüdischen Staates in Rauch aufging. —

Was dieses Gesetz ist?

Es ist das Licht unseres Mannesalters. Es erleuchtet uns die Augen, es läßt uns die Wahrheit, die für Menschen erfaßbare, die dem Menschen nutzbare Wahrheit im Himmel und auf Erden erkennen. Es will uns nicht mit einem Dämmerschein vom Jenseits über das Dunkel diesseits trösten. Eben das diesseitige Leben ist der Gegenstand seiner Lehren und Ordnungen. Aber das diesseitige Leben in seinem weitesten Begriff und seiner umfassendsten Vollendung. Es führt uns Schritt vor Schritt durch alle Beziehungen des Einzel-, des Familien-, des Bürgerlebens, des Geistes und des Gemütes, des Leibes und der Triebe, des Wortes und der Tat, des Hauses, der Gemeinde, des Volkes, der Völker und der Menschheit, ihrer Vergangenheit und Zukunft und der Bedeutung jeglicher Gegenwart als Kind dieser Vergangenheit und als Vater dieser Zukunft. Es zündet uns für alle diese

Verhältnisse ein Licht an, das um so heller wird, je reiner wir es halten, je voller wir uns seinem Strahle hingeben, je ernster es uns nicht nur ein Licht der Spekulation, sondern eine Leuchte zur Tat und zum Leben wird, und je vertrauensvoller wir seine Wahrheiten in den ernsten Gängen des wirklichen Lebens erproben. So macht es den jüdischen Mann zu einem Manne des offenen Auges, der weiß was er ist und weiß was er soll und weiß was die Erscheinungen des Einzeln- und und Gesamtlebens um ihn bedeuten, und gibt ihm einen Maßstab, überall das Wahre von dem Falschen, das Reine von dem Getrübten, das Rechte vom Unrecht, das Heilbringende vom Fluchwürdigen nach dem truglosen Urteil göttlicher Wahrheit zu unterscheiden, und seinen Weg ohne Keckheit und ohne Leichtsinn, ohne Menschenverachtung und ohne Menschenvergötterung, ohne Selbstüberhebung und ohne Selbsterniedrigung, furchtlos, leidenschaftlos, ernst und ruhig, auf alles gefaßt und für alles im voraus gerüstet, mit der Gotteslampe in Händen entschieden und fest zurückzulegen.

Es war das *Licht* des Mannesalters unseres Volkes. Nachdem es die hellglühende Flamme der Begeisterung in der Brust der Gottespropheten und das stillere, läuternde und belebende Feuer auf dem häuslichen Herde eines Volkslebens, das solche Propheten gebar, aber auch die Fackel der Zerstörung gewesen für alles, was um heidnischen Glimmer und Schimmer, um heidnische Sinnlichkeit und Lust sich, seinem Geiste und seinem Ernste und seiner Wahrheit und seiner Beseelung entgegen, auf *seinem* Boden *heidnisch* keck aufbauen wollte — ward es zum Lichte der „Weisheit" in der Brust seines ernsten Kerns, den es sich gewonnen und der sich nun um so reicher und reiner entfalten konnte, je weniger staatsmächtige Schale diesen Kern umschloß, je weniger das Volksleben nach außen Selbständigkeit und Nationalglanz gewährte und je mehr es selbst, dieses göttliche Gesetz, trotz des wieder gestatteten heimatlichen Bodens, fast das einzige war, in welchem die Manneskraft unseres Volkes ihre Arbeit und ihre Siege zu finden hatte. Und zu welch' hellem Strahle der „Weisheit" ward sein Licht in der Männerbrust unseres Volkes! Ringsum fing alles sich zu entwickeln, fing alles an auf- und abzublühen, was die alte Welt an Größe und Glanz der Kultur und Macht zur ewigen Bewunderung der Nachwelt auf die Blätter der Geschichte sich Lorbeer windend verzeichnete; persische, griechische, römische Weltmonarchien feierten ihre Siege des Geistes und der Macht, eine Welt legte sich ihnen zu Füßen und sonnte sich mit neidischer, schmeichelnder Huldigung in

dem Strahle ihres Glanzes und ihrer Bildung; in dem kleinen Judäa lebte ein Männerkern des Volkes sein eigenes Leben, flocht ganz anderen Größen die Kränze seiner Huldigung, fand in dem Umkreis einer ganz anderen Sonne die Bahnen seines Berufs und seines Strebens, und baute an einem ganz anderen Bau welterobernder Zukunft. Das Gesetz war ihre Größe, das Gesetz war ihre Sonne, das Gesetz, dem sie die Zukunft ihres Volkes und die noch spätere Zukunft der Menschheit erbauten. Vergebens entfaltete Persien den imponierenden Ernst seiner Pracht, vergebens Griechenland die Geist und Gemüt schmeichelnde Anmut seiner Wissenschaft und Kunst, vergebens Rom das welterobernde Genie seiner Staatskunst. Das Licht des Gesetzes, das den jüdischen Männern leuchtete, ließ sie die Lüge unter jeder glänzenden Verhüllung erkennen, panzerte sie gegen alle Versuchungen sinneschmeichelnder Weltweisheit und Interessen schmeichelnder Weltklugheit Griechens und Roms, und als zum zweitenmale Tempel und Priesterschaft, Staat und Königtum Judäas durch den Abfall vom Gottesgesetze den eigenen Untergang besiegelte, ließen sie Staat und Tempel dem römischen Schwerte zur Beute und schritten über Schutt und Trümmer einer namenlosen und beispiellosen Zerstörung, mit der Lampe des göttlichen Gesetzes in der Hand, siegesmutig hinaus zu einem Weltgang sondergleichen.

Was dieses Gesetz ist?

Es ist der Wein für unser Alter. Es macht den leiblichen Winter unseres Lebens zu einem geistigen Sommer unseres Daseins. Die Stürme der Jugend sind verklärt, die Kämpfe des Mannes sind geschlichtet. Es hat den Jüngling nicht umsonst ringen, nicht umsonst den Mann auf seinen Bahnen kämpfen lassen. Nichts eingebüßt hat der Jüngling, nichts verloren der Mann. Alles Edle und Wahre, was sie errungen und wofür sie gekämpft und womit selbst ihre Verluste, und diese am ausgiebigsten, sie bereichert, ist nun zur geistigen, unverlierbaren Ernte des Greises geworden und es schmückt seine Schläfe der Kranz der reichsten Errungenschaft des Lebens. Er hat nichts mehr zu werden, er ist geworden, er ist, und steht nun da, ein Denkmal der Menschen bildenden Kraft des göttlichen Gesetzes und wandelt einher im Kreise der Lebendigen, auszustreuen die reichen Saaten seiner Früchte, und die Empfänglichen hinaufzulocken zu gleichem Streben pflichttreuer Erfüllung des göttlichen Wortes. Sein Leib hat gealtert, sein Geist und sein Herz sind frisch und warm wie in der Jugend, sind klar und stark wie im Mannesalter, es lebt die Unschuld der Kindheit noch in seinem Sinne, es glüht das Feuer der Jugend noch in seiner Brust, es leuchtet das

Licht des Mannes noch in seinen Augen, — alles nur gereifter, besonnener, vollendeter, in sich gegründeter, alles gewordener — denn das göttliche Gesetz ist der Wein, in welchem dem Greise die Milch der Kindheit, das Feuer der Jugend und die Wahrheit des Mannes in immer neuer, reicher Frische strömt, bis ihn sein Gott, für eine neue Zukunft reif, in eine noch höhere reichere Lebensbahn geleitet, in welche die vollendetste Reife der Errungenschaften des bisherigen Lebens nur als der jugendliche Anfang einer noch höheren Vollendung tritt.

Es war — und ist — der Wein für das Alter unseres Volkes. Als Judäas Staat und Tempel unter dem Fußtritt der römischen Legionen zusammenbrach, war die römische Welt selbst mit allen ihren Staaten und Tempeln bereits innerlich faul und der Verwesung verfallen. Es kamen Jahrhunderte, es kam eine lange Reihe von Jahrhunderten, in denen Altern, Sterben, Verwesen, Zerfallen, in Atome auseinandergehen und sich in rohen und ungeschlachten Anfängen zu neuen Gestaltungen zusammenfügen, die Völkergeschichte der Menschheit auf Erden bedeutete. Es gab nur ein Volk, das bereits den Tod überwunden hatte, das bereits geworden war und nichts mehr zu werden hatte, das nicht ergriffen wurde von diesem Verwesungsprozesse, von diesem Todesgang zu spätem neuen Leben, das mitten unter all den Völkerleichen das einzig lebendige blieb, und dies eine Volk war Israel, unser Volk. Als Roms Imperatoren in seiner Unterwerfung den letzten welthistorischen Triumph des römischen Adlers feierten, da war es geworden, was es zu sein hatte für seinen welthistorischen Siegesgang durch die Länder und Zeiten, da waren freilich kein Staat und kein Tempel, aber da waren Menschen und Häuser dem göttlichen Gesetze unverlierbar gewonnen, Menschen, die in dem göttlichen Gesetze, das sie als einziges Palladium mit hinaus retteten, alles besaßen, was die römische Welt unter dem Namen: Vaterland, Nationalruhm, Kaisermacht, Tapferkeit, Kriegslorbeer, Kirche, Staat, Gelehrsamkeit, Kunst, Jahrhunderte herab zu besitzen sich beredete, das aber alles in dem Jammer der Herzen, in dem Elend der Häuser, in der Entartung der Sitten, in der Verdummung der Geister, in der Barbarei der Gemüter, in der Gewalttätigkeit der Hohen, in der Unterwürfigkeit der Niederen, in der leiblichen, geistigen und sittlichen Verkommenheit, die unter allem gleißenden Schein doch alles ergriff, den außerhalb Stehenden seine Hohlheit und Täuschung erwies. Da waren dem göttlichen Gesetze Menschen gewonnen, die, mit diesem Gesetze in der Hand, für all die Jahrtausende der Weltperiode — des letzten Stadiums der göttlichen Menschheiterlösung — die sie mit dem Falle

ihrer „Königsstadt" betraten, außer diesem Gesetze nichts zu erwarten und darum auch nichts zu verlieren hatten inmitten des Völkerkreises, für welche alle Täuschungen, alle Verirrungen zurücklagen, deren Gesamthoffnungen eingehegt waren für die Zeit, wo auch der Gesamtmenschheit ihre Hoffnungen reifen und sie mit der Menschheit zugleich auch ihre Gesamtauferstehung feiern werden, denen es gesagt war, daß, so lange sie das Schwert auf Erden herrschen und den Krieg den Frieden gebären sehen, so lange das Lamm den Wolf zu fürchten haben wird und die Löwen — sich vom Menschenblute nähren, so lange sei die Stunde für ihre Gesamtheithoffnung nicht gekommen. Da waren dem göttlichen Gesetze Menschen gewonnen, die Jahrtausende herab nichts anderes sein wollten, als sein, sein auf dem Boden dieses Gesetzes, aber auf diesem Boden ein volles menschliches Dasein vollenden, schöpfen alle die Wahrheit und verwirklichen alle Heiligung, alles Recht und alle Liebe, die dieses Gesetz für die Erlösung der Menschheit lehrt und gebietet, die für dieses Streben keine Länder und Reiche, keine Throne und Paläste, die für dieses Streben nur vier Hüttenmauern suchten, in ihnen ein gottdurchdrungenes, gesetzerfüllendes Menschen-, Familien- und Gemeindeleben zu entfalten, bis es dem Lenker der Zeiten, bis es ihrem Gotte gefallen werde, sie für eine noch vollere, höhere Erfüllung dieses Gesetzes in einem neuen, dann ewigen Volksdasein reif zu finden, für welches alle ihre bisherigen Errungenschaften dann nur Vorbereitung und Anfang gewesen sein sollen. Gedanken waren ihre Siege, Guttaten ihre Trophäen, Wahrheit stand auf ihren Fahnen, Milde in ihrem Herzen, Fleiß baute ihre Häuser, Keuschheit ihre Ehen, Recht und Liebe ihre Gemeinden, und während ringsum alle rettenden Genien der Menschheit, die Erkenntnis und die Freiheit, das Recht und die Milde, die Sittlichkeit und die Liebe vor der hereingebrochenen Herrschaft des Wahns und der Roheit flohen, rettete sich das Menschlichste der Menschheit in die niederen Hütten der Judengassen, die der blindwütende Völkerpöbel gegen seine eigenen Ausbrüche, Hohn beabsichtigend, Rettung bringend, einfriedigte. Zu einem Denkmal der göttlichen Vorsehung und der beseligenden, begeisternden, schützenden und rüstenden, zügelnden und spornenden, zu allem befähigenden, zu allem ermutigenden und alles gewährenden Kraft ihres Gesetzes ward jeder Jude und jede jüdische Hütte im Menschenkreise. Es wohnte doch nirgends so viel Friede und Unschuld, soviel Heiterkeit und Seligkeit, soviel Geist und Tatkraft, soviel Menschlichkeit und Rechtgefühl, soviel Freiheit und Gleichheit, Menschenadel und Brüderlichkeit als in den jüdischen Gemütern und den jüdischen

Hütten! Es lernte doch allmählich die staunende Welt nach dem geheimen Talisman sich umschauen, der dem verachteten, verhöhnten, mißhandelten Juden dieses Selbstbewußtsein, diese Selbstachtung, diese geistige Spannkraft, diese Heiterkeit, diese Sittlichkeit, diese Menschlichkeit, diesen Trost und diesen Mut und diese Todesverachtung verlieh; der ihn befähigte, inmitten einer Welt, die für ihn nur Haß und Verachtung, nur Hohn und Bedrückung, Speichelwurf und Scheiterhaufen hatte, ruhig und fest seiner geistigen und tätigen Lebensaufgabe zu leben und in dieser Erfüllung seiner Lebensaufgabe glücklich zu sein. Und sie wird es endlich doch lernen, daß dieser Talisman, der den Juden zu diesem größten Siege des Menschlichen im Menschen befähigte, nichts anders, als das göttliche Gesetz gewesen, eben jenes Gesetz, von dem die einen wähnen, es habe es der Vater der Menschheit dem armen, gehänselten Menschen zum grausamen Spott verliehen, ihm zu zeigen, was er sein sollte und doch nicht sein *könne*, das die andern aber in die Trödelkammer bereits überwundener Standpunkte der Menschheit verweisen, ohne zu ahnen, daß nicht die Vergangenheit, daß die ganze Erlösungszukunft der Menschheit diesem Gesetze anvertraut ist und ohne von dem ärmsten Juden zu lernen, welche Seligkeit und welchen Menschenadel der Vater der Menschheit mit diesem Gesetze einer jeden Menschenbrust und einer jeden Menschenhütte verleiht, die sich seiner treuen Verwirklichung hingeben, und wie eben dieses Gesetz der Wein des Trostes, der Wein des Mutes, der Wein der Begeisterung, der Wein der Kraft, der Wein der Heiterkeit und der Freude allen denen ist, die es „lernen und üben!“ —

Was dieses Gesetz ist?

Es ist das *Wasser*, die Quelle unserer Reinigung und Wiedergeburt. Von Anfang an war dieses Gesetz darauf vorbereitet, bis zur Vollendung seines ersten Stadiums auf Erden, wo „sein Volk, allesamt „gerecht, als die Blüte wiederholter Gottespflanzungen, als das Werk „seiner Verherrlichung, die Erbschaft der Geschichte antreten werde,“ bis zu diesem Ziele der gegenwärtigen Zeiten in der Menschheit nur das winzige Israel und in Israel oft nur eine kleine Minderzahl, einen kleinen Kern zu seinen Trägern zu haben. Es zittert nicht und es bangt ihm nicht, wenn der Abfall die Reihen seiner Treuen lichtet, wenn ihm auch nur ein „Zehntel“ bleibt und selbst dieses Zehntel immer wieder und wieder einer Dezimierung anheimfällt — ועוד בה עשירית ושבה והיתה לבער —; es weiß, Abraham war auch nur *einer*, als Gott ihn rief und mit diesem Einen seinem Gesetze die Zukunft eines Volkes pflanzte; es hat schon Zeiten der größten Verlassenheit überstanden

und in der nächsten Generation wieder alle seine Söhne um sich und die Enkel derer als seine Bekenner leben und als seine Märtyrer sterben gesehen, deren Väter und Großväter auf seinen Trümmern stolzieren zu zu können vermeinten. Sein Gott hat es verheißen, „daß er sein Volk nicht preisgebe und sein Erbe nicht lasse", daß er die Sprosse Abrahams pflanze und pflanze bis sie alle eine Saat werde, die Gott gesegnet, alle sein Werk werden zu seiner Verherrlichung, und das Grabscheit dieser Pflanzung, das „Werkzeug dieser Erziehung" — כלי אומנתו — ist wiederum nichts als dieses Gesetz. Denn es ist nicht nur die Milch unserer Kindheit, das Feuer unserer Jugend, das Licht unserer Männerzeit, der Wein unseres Greisenalters, es ist auch das Wasser, der Quell der Reinigung und der Wiedergeburt, nach allen unseren Verirrungen, in allen unsern Zeiten. Gott hat es ausgestattet mit der Kraft, uns immer wieder und wieder an sich zu ziehen, und der Geist, den er in seine Worte gelegt, die Kräftigung und Beseligung, die er seinen Anordnungen anvertraut, haben noch immer auf einen Ahas einen Hiskija, auf einen Menascheh einen Joschia folgen, haben noch immer hellenischen und sadduceäischen prätentiösen Leichtsinn dem Makkabäerernst der Peruschim weichen lassen, haben noch immer die Enkel zu fassen gewußt, wenn sie auch die Väter fahren lassen mußten. Und es wird seine Kraft auch an uns wieder bewähren. Lasset immerhin hellenischen Leichtsinn und sadduceäischen Schwindel nochmals unsere „Gelehrten und Reichen" ergreifen. Es kommt die Zeit, wo das Gottesgesetz wieder ein Quell der Reinigung und ein Born der Wiedergeburt wird dem Volke, das es verlassen, und wenn dann das Fest der Gesetzgebung wiederkehrt, dann wird nicht nur ein kleines Häuflein, ein gelichteter Kern, dann werden alle, deren Väter einst am Sinai diesem Gesetze ihren Eid geschworen, in diesem Gesetze das Gesetz ihres Lebens, die Nahrung ihrer Kindheit, die Begeisterung ihrer Jugend, die Erleuchtung ihrer Mannheit, die Freude und die Beseligung ihres Alters, den Born ihrer Wiedergeburt feiern und in dem einen Rufe sich alle zusammenfinden:

כל אשר דבר ד׳ נעשה ונשמע!

Thamus.

„Der Friede und nicht die Wahrheit!“ — „Die Wahrheit, aber nicht der Friede!“ — „Der Friede und die Wahrheit!“ — Die Zeiten des ersten Tempels, — des zweiten Tempels. — Das Wahrzeichen der einstigen Erlösung. — Wie verhält sich unsere Zeit zur Wahrheit, — zum Frieden?

„Soll ich noch weinen und fasten wie ich seit vielen Jahren getan?“ — so lautete die Anfrage an die Priester und Propheten zu den Zeiten Secharja's, als unter der Milde persischer Herrscher Israels Land wieder von Israels Söhnen bewohnt und der Tempel wieder gebaut war. „Soll ich noch weinen und fasten wie ich seit vielen Jahren getan?“ — „Sprich zu dem Volke und den Priestern,“ lautete die Gottesantwort durch Secharja, „wenn ihr euch kasteiet und klaget, kasteiet ihr da mich? und wenn ihr esset und trinket, seid ihr da nicht die Essenden und Trinkenden? Kommt nicht alles auf die Worte an, die Gott schon durch die früheren Propheten verkündet, als auch Jerusalem wohl begründet und sicher ruhte, und ihre Städte ringsum, und auch der Süden und die Niederung ruhig bewohnt waren? Damals sprach Gott, sie aber machten ihr Herz kieselhart und hörten nicht auf die Lehre und die Worte, die Gott mit seinem Geiste durch die Propheten gesendet, und dadurch entstand der große Zorn von Gott. Wohlan, wie er rief und sie nicht hörten, so können auch sie wieder rufen und ich nicht hören, spricht Gott, und ich sie dann im Sturm über alle Völker, die sie nicht kennen, zerstieben und das Land hinter ihnen öde bleiben und dann hätten *sie* das Land der Lust zur Öde gemacht!“ — — So hat Gott gesprochen: „Der Fasttag des vierten, der Fasttag des fünften, der Fasttag des siebten, der Fasttag des zehnten Monats wird dem Hause Juda zur Wonne und Freude und zu Festtagen werden, *liebet nur die Wahrheit und den Frieden!*“

Ob wir noch weinen und fasten sollen? Ob das Galuth zu Ende? Ob das Heil gekommen? Ob kein Galuth mehr zu erwarten? Ob die Milde der Völker dauernd? Ob, wie wir sprächen, Staat und Religion den Juden gewonnen? Darüber habt ihr nicht mich zu befragen, lautete die Gottesantwort, darüber könnt ihr nur selber euch Bescheid geben. Allerdings soll endlich die Zeit einmal kommen, wo Zions Tochter das Trauergewand ablegt und Juda's Haus seine Fast- und Trauertage für ewig in Tage der Freude und des Festes umwandelt sieht, allerdings sollen die Tage kommen, „wo Jerusalem die Stadt der Wahrheit und der Gottesberg der Berg des Heiligtums genannt wird," wo „in Jerusalems Gassen Greise und Greisinnen sitzen werden, jeder mit seinem Stabe in der Hand vor Alter, und die Gassen der Stadt voller Knaben und Mädchen spielend in den freieigenen Gassen," wo „zahlreiche Nationen und mächtige Völker gehen werden Gott in Jerusalem zu suchen," wo „wenn zehn Männer aus allen Zungen der Völker einen Halt suchen werden, sie das Gewand eines Juden erfassen werden und sprechen: wir möchten mit euch gehen, denn wir haben gehört, Gott ist mit euch". Ob ihr aber diese Zeit als gekommen, ob ihr sie als nahe betrachten könnt, das habt ihr darnach zu ermessen: *ob und wie ihr die Wahrheit liebt und den Frieden!*

Die Wahrheit und den Frieden — erst die Wahrheit und dann den Frieden; aber wenn die Wahrheit, dann auch den Frieden — das sind die Formeln, von deren Erfüllung oder Nichterfüllung das Ende oder die Dauer unseres inneren und äußeren Galuth bedingt ist.

Der erste Tempel sank, weil sie den Frieden liebten und nicht die Wahrheit. Der zweite Tempel sank, weil sie die Wahrheit geliebt und nicht den Frieden. Der dritte Tempel wird nur erstehen, dauernd erstehen, wenn wir die Wahrheit lieben und den Frieden.

„*Den Frieden und nicht die Wahrheit*" das war die Devise des *ersten* Tempels. Nicht gestört sein in seinen Bestrebungen, nicht gestört sein in seinen Verbindungen, nicht im Gegensatz stehen zu der Majorität der Völker ringsum, der Völker Wesen bei sich heimisch machen, damit man Verständnis und Anerkennung und Freundschaft bei den Völkern finde und nicht als das rauhe Sonderlingsvolk wandle auf Erden, — das nannten sie den Frieden, von Jerobeam bis Hosea Sohn Elas, von Rehabeam bis Zidkija. Es ward ihnen der Friede ein Maßstab der Wahrheit, es fand bei ihnen nur die Wahrheit Einlaß, die den Frieden nicht störte, es galt ihnen das nur für wahr, was niemanden störte, niemanden beirrte, niemandem entgegentrat, das so bieg-

sam und schmiegsam war, sich allem zu akkomodieren, und jedem, wie es nun einmal war, und was es nun einmal war, salbungsfreundlich zuwinkte: du bist wahr und gut! Und sie vergaßen, daß Wahrheit ja der erste Friede sei, der eben erst allen andern Frieden im Himmel und auf Erden bedingt. Denn was ist Wahrheit? Menschliche Wahrheit? Sie ist für die Erkenntnis nichts anders als die vollendetste Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Wirklichkeit, des menschlichen Gedankens mit dem, was die Dinge alle wirklich sind und wirklich sollen. Sie ist fürs Leben nichts anderes, als die vollendetste Übereinstimmung der Handlungen mit der Pflicht, des Lebens mit der Bestimmung, der Tat mit der Erkenntnis, nichts als Verwirklichung des Sollens zum Sein, nichts als Gestaltung aller Dinge und ihrer Verhältnisse im Einklang mit ihrer Bestimmung. Somit ist Wahrheit nichts als Harmonie der Erkenntnis und des Lebens mit Gott, ist somit der allererste Friede, in dem allein, wenn er zur Verwirklichung kommt, auch der allgemeinste dauerndste Friede des Menschen mit Menschen gegeben ist, der wahrhaftige, einzige ewige Frieden auf Erden. So lange aber die Wahrheit, d. i. der Frieden mit Gott, nicht aller Menschen Streben ist, so lange liegt der Frieden mit Menschen und der Frieden mit Gott nicht immer in einer Bahn, und es hat ein jeder sich zu entscheiden, ob er, wenn es sein muß, mit Gott oder mit den Menschen brechen wolle, ob er sich für die Wahrheit oder für den Frieden entscheide. Zu den Zeiten des ersten Tempels entschieden sich die Führer des Volkes für den Frieden auf Kosten der Wahrheit, lockten die Reichen und Vornehmen und mit ihnen alle die von ihnen Abhängigen, alle die durch ihren Einfluß Gegängelten mit hinein in dies System des lügenhaften Friedens und der friedlich sich schmiegenden Lüge und gewannen auch feile Rhetoren, mit dem Heiligenschein des Prophetentums sich umgebende Prediger, die die Wahrheit zum Verbrechen, das System der Lüge zum Ausfluß der Wahrheit zu machen, den Zwiespalt mit Gott als Werk des Friedens im Himmel und auf Erden darzustellen und das Volk mit ihrem „Friede!" „Friede!" einzulullen hatten in den sorglosesten Schlummer am Abhange der Vernichtung. Da waren die Männer der Wahrheit die Störenfriede, die den Donnerkeil der Wahrheit hineinschlenderten in den lügendurchwobenen Kreis der Könige und Völker, da war ein Michaja mit seiner unliebsamen Wahrheit verloren inmitten vierhundert in harmonischer Lüge zusammenstimmender höfischer Lügenpropheten und mußte den Wangenstreich hinnehmen von der Hand eines Zidkija ben Kenana. Da galt es zu „sündigen und zu heucheln wider Gott," da

galt es „abzufallen von unserem Gotte", da galt es „den Treubruch „und den Abfall zu predigen, zu produzieren und zu deklamieren aus „dem eigenen Herzen Worte der Lüge. Da ward das Recht zurückgestellt „und die Pflicht blieb von ferne stehen; denn in den Straßen strauchelte „die Wahrheit und das Gerade wagte nirgends den Eintritt. Da ward „die Wahrheit zum Sonderling und der Unrechtscheue zum Verrückten. „Das sah Gott, das war das Böse in seinen Augen, daß das Recht keinen Vertreter mehr hatte" (Jes. K. 59) — da ward Gott sein Vertreter, da führte Er die Wahrheit herbei und zerbrach das Gewebe der Lüge und des Friedens.

„Die Wahrheit, aber nicht den Frieden" steht auf dem Leichenstein des zweiten Tempels. Wenn die Wahrheit gewahrt ist, dann steht unmittelbar in zweiter Linie der Friede. Wo der Friede die Wahrheit nicht verleugnet, nicht gefährdet, wo der Frieden nicht auf Kosten der Wahrheit zu erkaufen ist, da ist selbst in jenen getrübten Zeiten, in welchen die Wahrheit nicht allgemein angestrebt wird, der Friede ein hohes Gut, dessen Wahrung und Förderung zur hohen Pflicht erwächst. Zur Rettung der Wahrheit ist der Kampf und der Streit, und gälte es der ganzen Welt gegenüber, nicht zu scheuen. Allein wenn die Wahrheit gerettet ist, gilt es auch dem Wahren den friedlichen Boden zu erringen. Denn auch das Wahre blüht nur auf einem Boden des Friedens. Ist das סור מרע und das עשה טוב gesichert, gilt es nicht in dem Kampf dem Aufkommen des Schlechten entgegen und für das Gute in die Schranke zu treten, dann בקש שלום ורדפהו, dann störe nicht nur nicht den Frieden, dann brich nicht nur nicht den Frieden, dann suche den Frieden, und wenn er entfliehen will eile ihm nach, daß du ihn dir erhaltest und sicherst. Diesen Wert des Friedens hatte man während des zweiten Tempels in den maßgebenden Kreisen aus den Augen verloren und schon dadurch im allgemeinen einen zwiespältigen Geist der Unversöhnlichkeit, einen sich vererbenden Familienhaß, einen Geist zwistnährender Selbstsucht und Eifersucht, einen Geist der שנאת חנם verbreitet. Allein dieser Geist friedensfeindlicher Eifersüchtelei hatte in maßgebenden, einflußreichen Kreisen selbst die Liebe zur Wahrheit angegriffen. Es war bald im Kreise der Führer und Großen nicht mehr die Liebe zur Wahrheit in Wahrheit und um der Wahrheit willen. Es stellte sich gar bald die Persönlichkeit an die Stelle der Sache; die eigene Ehre, die eigene Würde, die eigene Macht, persönliches Interesse ward zum Ziel erhoben und die Vertretung der Wahrheit ward zum Mittel des Eigennutzes herabgewürdigt. Ja, man bekannte sich zur Wahrheit und verleugnete sie nach politischen

Rücksichten, bildete Bekenntnisse zu Stichwörtern von Parteien, entschied sich für die eine oder andere, je nachdem staatsmännische Diplomatie auf der einen oder der andern Seite Vorteil erblickte. Hoheprieſterliche Würden wurden ein Kaufpreis der Reichen, ein Kaufpreis der Mächtigen und selbst das hoheprieſterliche Geschlecht, dessen Ahnen Gesetz und Heiligtum todesmutig aus den unreinen Händen helleniſcher Schergen gerettet, stellte, als die Rettung vollbracht, nicht Gott, sondern sich selbst den Thron im freien jüdiſchen Volke zurecht, schwang das Schwert, das zuerst die Brüder und ihr Heiligtum verteidigt, nach errungenem Siege zur Knechtung der eigenen Brüder und beutete die Siege seiner Ahnen nicht für Gott und Israel, sondern für Begründung einer Dynastie und für seine eigenen dynastiſchen Intereſſen aus. So ging zum zweitenmale die Wahrheit in den Händen ihrer Vertreter verloren, zum zweiten Male sah sich Israels Heiligtum durch das Verderbnis seiner aristokratiſchen Geschlechter verraten, zum zweiten Male verließ die Wahrheit, verließ Gottes heiliges Gesetz die Kreiſe seiner Hoheprieſter, seiner Fürsten und Könige und flüchtete sich in die Kreiſe des Volkes und seiner Lehrer; Tempel und Thron stürzten zum zweiten Male durch die eigenen Prieſter und Dynasten zusammen. Denn als nun eben diese Dynasten zur Schlichtung ihrer Händel und zur Wahrung ihrer perſönlichen Intereſſen nicht an Gott, nicht an seine Wahrheit, nicht an sein heiliges Gesetz, nicht an dessen Träger und Vertreter, das Volk und seine Lehrer, sondern an die Entſcheidung einer fremden Macht appellierten, jener Macht, die eben auf den inneren Verfall und Zwieſpalt der Nationen spekulierte um mit schiedsrichterlicher Miene das Schwert der Eroberung und Knechtung über alle zu schwingen, und diese Macht unglückſeliger Weiſe eben Rom sein mußte — Rom, dem die Wahrheit immer nur als Vehikel der Intereſſen gegolten, Rom, dem Religion nichts als Werkzeug zur Knechtung der Völker gegolten und dessen Cäſaren nur auf dem von Parteiwut und Entsittlichung gegrabenen Volksgrab ihre Erhebung feierten — da war die Wahrheit und der Frieden im jüdiſchen Staate begraben und dem jüdiſchen Staate zum zweiten Male der Untergang bereitet. Roms Schwert eroberte nur das, dem bereits Roms Politik das innerſte Leben vergiftet. Der jüdiſche Staat ging in Trümmer, damit der Wahrheit und dem Frieden im jüdiſchen Volke und seinen Lehrern das Aſyl gerettet bliebe.

Die Wahrheit und der Friede, das ist das einzige siegverkündende Zeichen unſerer heilverſprechenden Zukunft. Die volle Wahrheit, die ganze Wahrheit, die reine Wahrheit und eben darum und daraus

der volle, reine, ganze, ewige Frieden, das ist das einzige gottverheißene Wahrzeichen unsrer einstigen wahren Erlösung. Der Friede auf Kosten der Wahrheit hat unser erstes Staatenglück untergraben. Die Wahrheit als Deckmantel selbstsüchtiger, herrschsüchtiger Interessen hat unser zweites Staatenglück untergraben. Aus dem Doppelgrab unserer Vergangenheit wird unsere leuchtende Zukunft nur dann siegreich auferstehen, wenn wir die Wahrheit lieben und den Frieden, wenn uns die Wahrheit nicht einmal um den Preis des Friedens feil ist und wenn wir die Wahrheit nur um der Wahrheit willen lieben, uns alle persönlichen Interessen fremd sind und somit unsere glühendste Wahrheitsliebe Hand in Hand geht mit der aufrichtigsten Liebe des Friedens.

„Ob wir noch lange fasten und trauern müssen?" — Wie stehen wir zur Wahrheit und zum Frieden, wie verhält sich unsere Zeit zu den beiden Verirrungen, die zweimal das Grab unserer Wohlfahrt geworden?

Wie steht sie zur Wahrheit? Gilt ihr die Wahrheit als Höchstes, steht ihr die Wahrheit in erster Linie, daß sie den Frieden nur will, der nicht auf dem Grabe der Wahrheit erbaut ist, oder steht ihr der Friede in erster Linie und will sie nur die Wahrheit, die sich mit allem und allen verträgt und möchte nur vor der Wahrheit sich beugen, die sich zuerst vor ihnen gebeugt? Ist nicht „Accomodation" das große Losungswort der Wissenschaft und des Lebens geworden, juste milieu die Täuschungsformel des Geschlechtes, Klugheit die Weisheit, die die Gemeinden von ihren Lehrern verlangen, und Schweigen der Preis, um den das Diplom der Klugheit sich erwirbt? Und ist Accomodation, juste milieu und wie die beliebten savoir-faire und savoir-vivre-Prinzipien alle heißen, die die Wahrheit sich aneignen muß, wenn sie „zeitgemäß" sein will, sind sie etwas anderes als der schnödeste Trödel mit dem Heiligsten, als Verrat und Verleugnung der Wahrheit, die keinen Handel kennt und von einem Abfinden nichts weiß? „Die Wahrheit liegt in der Mitte" sagt Ihr? Die Lüge liegt in der Mitte. Wahrheit ist etwas Extremes, Scharfes, da gibt's kein Mehr noch Minder. Zwei mal zwei ist vier, nicht viertehalb und nicht fünftehalb. Aber dazu darf sich heutzutage keiner bekennen, wenn er den „Zeitgemäßen" gemäß sein will, darf das unwandelbare göttliche Einmal-Eins der jüdischen Wahrheit nicht als Prüfung anlegen an die Lebensrechnungen der Zeit. Das Einmal-Eins muß gefälscht werden, damit die fait accompli-Resultate gerechtfertigt erscheinen, und das ist der Mann und der Gott, der Priester und der Prophet der Zeit, der sich auf diese Fälschung am gewandtesten versteht und am keckſten es wagt,

dem alten Einmal-Eins die Lüge aufzubürden. „Der Lehrer der Gemeinden muß über den Parteien stehen", d. h. ihm muß die Wahrheit gar nichts gelten, es muß ihm alles recht sein, er muß für alles, für Rechts und Links, für Alt und Neu, für Wahr und Falsch sein Sprüchlein der Weihe und der Billigung bereit haben, indifferent gegen alles, muß er sich aus dem reichen Schatz göttlicher Wahrheit nur das Körnlein herausgelesen haben, das einmal jeder anerkennen kann, — weil es eben niemand geniert — und jeder anerkennen muß, wenn er überhaupt noch zu seiner Herde sich zählen soll. Er muß es verstanden haben, die Wahrheit auf dem Siebe des Friedens zu sichten.

Und das Familienleben? Die Ehe? Die Erziehung? Das Haus? Die Schule? Diese Kreise und Stätten, in welchen über unser ganzes Heil in Gegenwart und Zukunft die Würfel fallen? Ist es die Wahrheit oder der Friede, die soziale Verträglichkeit, die dort alles beherrscht, und alles diktiert, alles in Frage stellt und alle Fragen entscheidet? Um des Friedens willen duldet der „fromme" Gatte, daß die Gattin, duldet die „fromme" Gattin, daß der Gatte den Kindern das Beispiel eines gesetzentfremdeten Lebens bietet. Um des Friedens willen macht der Vater der Mutter, macht die Mutter dem Vater die Konzession, die Söhne oder die Töchter für ein „modernes israelitisches" Leben unterrichten und bilden zu lassen. Um des Friedens willen wagen die Eltern kein Wort gegen das unjüdische Leben ihrer erwachsenen Söhne und Töchter. Um des Friedens willen wird das „Ja"-wort zur Verbindung mit unjüdischem Eidam, mit unjüdischer Schwiegertochter gegeben. Um des Friedens willen duldet man den verderblichsten Einfluß unjüdischer Onkel und Vettern, unjüdischer Freunde und Verwandte auf die ganze Richtung des Hauses und der Kinder. Um des Friedens willen muß auch die Schule über allen Parteien stehen, muß auch die Schule die Wahrheit verleugnen, damit sie dem Hause keinen Anstoß gebe, — jenes ganze heillose System der Konnivenz, die den Frieden mit Gott preisgibt um des Friedens mit den Menschen willen, die um die Gunst der Fremden und Großen buhlt und alles dem herrschenden Modeton mundgerecht zu machen strebt, jenes System des Wahrheit verschachernden Friedens, das einst an der äußersten „Linken" zum Geiste der Lüge im Munde der „Hofpredigerschar" geworden, die sich im Glanze Ahabs und Isebels sonnten, und zur juste milieu-Reform eines Ahas, die den „Hauptgottesdienst" nach dem damaszenischen Muster eines Thiglath Pileser modelliert, dabei aber so tolerant ist den alten Gottesaltar noch

als „Nebengottesdienst" vegetieren zu lassen — ומזבח הנחשת יהי' לי לבקר — jene ganze Zeit des ersten Tempels, ist sie nicht ganz eigentlich wieder erstanden in unseren Tagen, also daß — wären nicht bereits die Tage des vierten und die Tage des fünften und die Tage des zehnten Monats Tage des Fastens und der Trauer — wir uns solche Tage stiften müßten, um unserer Verirrung inne und der Gefahr bewußt zu werden, die unser Heiligtum bedroht?

Und die Verirrungen des zweiten Tempels? Ist unsere Liebe zur Wahrheit überall eine solche, eine so reine, so vollendete und ganze, daß sie von selbst die aufrichtigste Liebe des Friedens mit umschließt? Sind all die Kämpfe, die für die Wahrheit und im Namen der Wahrheit geführt werden, in Wahrheit Kämpfe um der Wahrheit willen, daß nirgends persönliche Interessen bewußt und unbewußt die eigentlich bewegenden Triebfäden bilden? Sind alle Hände rein, die die Standarte der Wahrheit erheben — hat sich die Wahrheit nirgends ihrer Kämpfer zu schämen? Gilt uns die Ehre unserer Sache mehr als die Ehre unsrer eigenen Person, daß wir überall bereit sind unsere eigene Ehre und unseren eigenen Vorteil hintanzusetzen, wo die Sache der Wahrheit ein solches Opfer heischt? Ja sind wir in eben dem Maße gefügig und milde, versöhnlich, nachgebend, gelinde, bescheiden in Sachen unseres persönlichen Interesses, unseres Amtes, unserer Würde, unseres Rechts, unseres Vorteils, unserer Anerkennung, unseres Vermögens, überall ebenso friedlich, ohne Groll und ohne Haß, ohne Eigensinn und Starrsinn in Sachen unseres persönlichen Betreffs, wie wir fest und stark, unerschütterlich und unbestechlich, mutig und kühn, ohne Schwanken und Wanken, ohne Rücksicht und unnachgiebig dastehen, wo es gilt für die Sache der Wahrheit einzutreten und die Sache der Wahrheit zu verfechten? Ist unsere Friedensliebe, unsere Uneigennützigkeit, unsere Milde und Bescheidenheit im sozialen Leben Bürge für die Echtheit unseres Eifers um die Sache der Wahrheit? Nur der Mann, von dem die Schrift bezeugt, daß er der bescheidenste Mensch auf Erden gewesen, durfte sich ins Tor des jüdischen Lagers mit dem Rufe stellen: „מי לד' אלי!" Wer Gottes ist, zu mir!" Die Männer, die er sich zu Mitträgern seiner Sache in der Mitte seines Volkes zu erkiesen hatte, sie sollten nicht nur tüchtige, gottesfürchtige Männer sein, אנשי חיל ירא אלהי', sie sollten auch im sozialen Leben gekennzeichnet sein als אנשי אמת שונאי בצע, als Männer der Wahrheit, jedem persönlichen Interesse feind. — Und die Männer, die seine Nachfolger in Wahrheit waren, lehrten nicht nur העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא

„wer sich mit der תורה in unreiner Absicht beschäftigt, dem wäre es besser, er wäre nie geboren", lehrten nicht nur: אל העשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, „mache sie nicht zum Ruhmeskranz dich zu verherrlichen, und nicht zur Axt damit zu graben", und כל הנהנה מד"ת נוטל חייו מן העולם, „mit jedem Eigennutz, zu welchem du die Worte der תורה mißbrauchst, nimmst du dir das Leben aus deiner Ewigkeit," — sie lehrten dies nicht nur, ihr ganzes Leben war eine Besiegelung dieser Lehre — — —

„Sollen wir noch weinen und fasten, wie wir seit Jahren getan?" — —

Ju.

„Zwischen den Grenzen“, בין המיצרים. — Ins Exil ging Juda „aus Armut“ und „aus zu vielem Dienste“.“ —

Warum ging Juda ins Exil? Diese Frage dürfte keinem denkenden Juden als eine müßige erscheinen.

Lebt in ihm noch das edle jüdische Bewußtsein, das selbst in einer Entknechtung der gesamten Judenheit auf dem ganzen Erdboden noch nicht die Erlösung erblickte, das sich jüdisches Heil ohne jüdische Heiligung und ohne die jüdischen Heiligtümer nicht zu denken vermag und dem die Erlösung nicht da ist, so lange es nicht alle Juden wieder um das eine göttliche Gesetzesheiligtum auf ureigenem, diesem Gesetze heiligem Boden vereinigt und dieses Gesetz in ihrem Gesamtleben verwirklicht findet: so ist die Frage für ihn die erste und die letzte. Er sagt sich: die Ursachen, die das Exil gebracht, das sind dieselben Ursachen, die das Exil verlängern, das sind dieselben Ursachen, die beseitigt sein müssen, wenn die Erlösung kommen soll, das sind dieselben Ursachen, deren Heilung und endliche Beseitigung Zweck und Ziel des Galuth sein müssen, deren Erkenntnis ihn somit die eigene Aufgabe und die Aufgabe seiner Brudergesamtheit in jeder Zeit des Galuth erkennen läßt.

Aber auch wenn er in der modernen Täuschung befangen ist, die in vollendeter bürgerlicher Gleichstellung mit den Völkern und unter den Völkern der Erde das Ende des Galuth erblickt, auch dann — und wenn er d e n k t, dann zuerst — müßte diese Frage ihn aufs lebhafteste interessieren. Israel war ja schon einmal gleichgestellt, ja mehr als das, war selbständig, bildete eine eigene große Nation, bildete einen eigenen großen Staat, die Hauptstadt seines Reiches war רבתי עם, war רבתי בגוים שרתי במדינות und dennoch — היתה למס! Sollte ein

Glück, das notdürftig zusammengebettelt worden an den Pforten der Parlamente, an den Türen der Stände, dessen Gewährung und Dauer bedingt ist von der Dauer so vieler andern Beziehungen, deren Barometerstand von heute auf morgen nicht verbürgt werden kann, ein Glück, das von den zufälligen Kombinationen abhängig ist, in welchen die zufällige Majorität einer zufälligen Versammlung das Recht der Juden vereinbar oder nicht vereinbar, notwendig oder unmöglich denkt mit ihren Rechten und ihren Interessen, ein Glück, das wir schon siebenmal auf dem Papiere bewilligt und ebenso oft in der Wirklichkeit wieder verkümmert gesehen: sollte denn dieses Glück je einmal stabiler und gegen alle Wechselfälle gesicherter sein können, als ein Glück, das auf einheitlichem Boden in einheitlicher Selbständigkeit unter dem Schutze des einen Einzigen gegründet war, sollte es je die Gefahren nicht zu fürchten haben, an welchen selbst dieses gescheitert?

Warum ging nun Juda ins Exil?

„מעני ומרוב עבודה"

„aus Armut und aus zu vielem Dienste" lautet die erste Antwort des Propheten. Wenn aber Juda nach Aufschluß des Propheten aus Armut und aus zu vielem Dienste ins Exil gewandert, so kann das nicht die Armut und der Dienst, das Elend und die Abhängigkeit sein, die Judas Los in Folge des Exils geworden. Es war ja eine Armut und ein Übermaß des Dienstes, die die Ursache, nicht die die Folge des Exils gewesen. Wenn aber die „Volkreiche", die „Große", die „Fürstin unter den Nationen" aus Armut und aus zu vielem Dienste ins Unglück gekommen, so muß dies eine Armut sein, die mitten im Reichtum, eine Dienstbarkeit, die trotz aller Herrlichkeit vorhanden sein konnte, ja, es mag dieser Reichtum und diese Herrlichkeit unter den Nationen im tieferen Grunde die Armut und Dienstbarkeit selbst gewesen sein oder dieselbe erzeugt haben, um welche Juda ins Exil gewandert.

Wohl sollte Juda reich, — volkreich und güterreich — dastehen; das Gesetz, das Gott ihm gegeben, sollte eben seine segensreiche Kraft und seine göttliche Wahrheit bereits in der Blüte des diesseitigen Lebens bewähren. Es sprach und spricht nicht zu seinen Bekennern, — was ja auch dem ersten besten Impostoren der Menschheit möglich — lernt meine Worte und erfüllet sie, dann mache ich euch jenseits glücklich, jenseits, von wo keiner zurückzuerwarten ist, der den betrügenden oder mitbetrogenen Betrüger des Betrugs zeihe. Es ist das einzige Wort auf Erden, das die ganze diesseitige Wirklichkeit und die ganze diesseitige Zeitentwickelung als Bürgen seiner Beglaubigung einsetzt und keiner

beschämenden Widerlegung gewärtig ist. Es spricht zu seinen Bekennern: erfüllet mich, erfüllet mich ganz, so wird der Himmel und die Erde euch schon hinieden zulächeln und ihr werdet meine Wahrheit spüren in dem zeitigen Regentropfen von oben, und in der reichen Blüte eurer Äcker und Herden unten, in der Gesundheit und Blüte eurer Kinder, in dem Segen eurer Händewerke und in dem Frieden, den die achtende Scheu des Waldtiers und des Eroberererschwerts euch zollt. Allein Lohn nicht Sorge, Mittel nicht Zweck, am allerwenigsten Ziel sollte diese ganze reiche Fülle Juda werden, sollte ihm nur durchs Gesetz und fürs Gesetz erblühen. „Er gab ihnen die Länder der Völker, das Mühen der Nationen sollten sie erben, damit sie seine Gesetze hüten und seine Lehren bewahren sollten!" Diese Gesetze, diese Lehren sollten Judas Nationalschatz und den Reichtum seiner Söhne und Töchter bilden. Aller Segen des Himmels und der Erde sollte ihnen zusammenströmen, um durch das Gesetz in dem Lichte ihrer Geister, in dem Adel ihrer Gemüter, in der Reinheit ihrer Leiber, in der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Milde und Liebe ihrer Worte und Taten, der Heiligung und Beseligung ihres ganzen Einzel- und Gesamtlebens die höchste Blüte und Vollendung des Menschlichen im Menschen zu feiern. Sie aber berauschten sich in der Fülle, ließen sich blenden vom Glanze, hatten nur den materiellen Wohlstand und die herrlichen Genüsse, die er bietet im Auge und blieben dabei stehen, und als ihnen das Land blühte und ihnen seine Frucht und seine Fülle zu spenden bereit war, ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה׃ הכהנים לא אמרו איה ד׳ ותופשי התורה לא ידעוני והרועים פשעו בי והנביאים נבאו בבעל ואחרי לא יועילו הלכו (Jirmija K. 2. V. 7, 8.) da vergaßen sie des Zweckes, für welchen, und der Bedingung, unter welcher ihnen dieses Land der Fülle und des Segens verheißen war; in Sinnlichkeit und Gewalt ging ihnen die Fülle und der Reichtum auf, „den Gott heiligen Boden gaben sie sinnlicher Unlauterkeit, das Gotteserbe einer von Gott verworfenen Lebensweise preis", sahen nichts weiter und wollten nichts weiter, „die Priester sprachen nicht: wo ist denn Gott?! Die Träger „der Lehre kannten ihn nicht, die Führer waren von ihm abgefallen „und die Prediger begeisterten sich für den Baal und so wandelten „sie alle dem nichts Nützenden nach," so wurde Juda arm, arm mitten in der reichsten Fülle, arm eben durch die reichste Fülle, arm an seinem einzigen wahren Reichtum, der die Dauer aller seiner andern Errungenschaften und den Besitz des Gottesbodens bedingt. Denn weder dies Land noch Israel erträgt diese materielle, sinnliche Richtung. Geistig

sittlich will in diesem Lande alles materiell Sinnliche gewonnen, geistig sittlich dort alles materiell Sinnliche verwendet werden. Geistig sittlich soll Israel alles materiell Sinnliche gewinnen, geistig sittlich alles materiell Sinnliche verwenden und Gottes Gesetz enthält die geistig sittlichen Bedingungen und Bestimmungen alles materiell Sinnlichen auf Erden. So, aber auch nur so gehört Israel dem Lande und Israel das Land. Achtet es die Bedingungen, erfüllt es die Bestimmungen, so lächelt ihm der Himmel von oben und es blühet der Boden unter seinen Füßen und Gottes Cherubim lagern den Frieden um seinen Kreis. Wirft es aber Gottes Gesetz hinter seinen Rücken, will es das Materielle nur materiell erwerben und nur materiell verwenden, will es reich sein, dann macht es sich arm, will es Reichtum mit Reichtum erwerben und für Reichtum verwenden, dann schneidet es die Wurzel seines Wohlstandes entzwei, dann wird der Himmel eisern über seinem Haupte, und der Boden unter seinen Füßen wird ehern, es weicht der Gottesschutz von ihm und der Boden seines Wohlstandes wirft die ihm fremd gewordenen Besitzer aus. Juda wandert ins Exil aus Armut, weil es arm geworden an den Gütern, die die einzigen Bedingungen und Bestimmungen seines Wohlstandes sind, die somit seinen einzigen wahren Reichtum bilden — גלתה יהודה מעוני.

ומרוב עבודה, und aus zu vielem Dienst! Wohl ist Juda der Begriff: Dienst nicht fremd. Sein ganzes Dasein, die ganze Gestaltung und Entwickelung seines Einzeln-, Familien- und Gemeindelebens soll ja eine fortlaufende עבודה, einen fortlaufenden Dienst bilden. Überall und mit allem steht es im Dienste eines Höheren, steht nirgends in eigener Machtvollkommenheit da, beginnt nichts im eigenen Namen, vollendet nichts in eigenem Namen, setzt nirgends seinen Willen als Maßstab und Richtschnur für sein Denken und Fühlen, sein Wort und seine Tat. Sein ganzes Leben heißt dienen und das Ideal seiner Menschenwürde heißt: Dienst. Aber es ist der Dienst eines Einzigen, es ist der Dienst des einen Einzigen, in den es aufgehen soll, es ist der Dienst des einen einzigen wahrhaftigen Herrn und Meisters alles Seienden und Werdenden, des einen einzigen wahrhaftigen Herrn und Meisters der Natur und Geschichte, der die, die seinem Dienste sich ganz und ausschließend hingeben, zu sich heraufhebt in das Bereich seiner Freiheit, ihr Wesen frei macht von den Banden der Natur und ihr Geschick loslöst von den Wechselfällen der Geschichte. Dem einen Einzigen sollte Juda dienen und dieser Dienst sollte Juda frei machen, sollte es als das freieste Volk und seine Söhne als die freiesten Men-

schen auf Erden hinstellen. Ihm aber genügte nicht der Dienst dieses Einen, es hielt sich nicht sicher unter dieses Einen Fittich. Schutzherren suchte es sich, suchte sie in menschlichen Hoheiten unter seinen Söhnen, suchte sie in gebietenden Mächten unter den Naturgewalten, suchte sie in gefürchteten Schwertern unter den Völkergeißeln, schuf sich „Könige und Fürsten" zu seiner Verteidigung, „Gottes-Anhöhen" zu seinem Schutze, „Bundesgenossenschaften" zu seiner Stütze, und sah nicht, daß es mit diesem Dienste der „Vielen" den Schutz des einen Einzigen preisgab, der allein seine Verteidigung, sein Schutz und seine Stütze ist, und dessen Schutz ihm der Beistand der ganzen Welt nicht zu ersetzen vermag. Denn Juda hat keine Wahl. Es gibt sich dem einen Einzigen einzig hin und steht dann gehoben über alle feindliche Macht der Natur und der Geschichte, oder es verläßt diesen Einen und geht dann in Natur und Geschichte unrettbar verloren. Denn nicht naturwüchsig und nicht geschichtsmäßig ist Juda geworden. An der Wiege seiner Entstehung sprachen die Konstellationen der Natur und Geschichte „Nein"! und nur der eine Einzige war's, der mit seinem „Ja!" sein Dasein schuf, und nur der eine Einzige ist's, der mit seinem „Ja!" sein Dasein trotz Natur und Geschichte erhält. Das vergaß Juda, vergaß, daß wenn ihm der Eine nicht genügt, ihm nichts mehr genügen könne, wenn es den Einen nicht fürchtet, es alles zu fürchten habe, und als es um den Dienst der vielen den Dienst des Einen gekündigt hatte, gruben seine Könige und Fürsten selbst sein Verderben, die Gewalten des Himmels und der Erde, um deren Gunst es vergötternd gebuhlt, schauten es mit starrem Fluche an und die Völker, um deren Schutzfreundschaft es sich erniedrigend gebettelt, trieben es mit Hohngelächter in die Fremde. „Es rief nach seinen Freunden, die hatten es betrogen, und da sitzt es nun und weint und weint in die Nacht hinaus und die Träne versiegt nicht auf seiner Wange. Keinen Trost hat es von allen seinen Freunden, alle seine Genossen sind ihm treulos, sind ihm die Feinde geworden." Juda geht ins Exil aus Armut und aus zu vielem Dienste גלתה יהודה מעוני ומרוב עבודה. —

היא ישבה בגוים לא מצאה מנוח. Juda saß unter den Völkern, ja, Juda saß unter den Völkern, es, gerade es war unter allen Völkern eben dasjenige, das seinen Sitz gefunden haben sollte, das ruhig „sitzen" konnte und „sitzen" sollte, das, hinsichtlich seines äußeren Geschickes und seiner ganzen staatlichen Entfaltung bereits gefunden haben sollte, was alle, alle anderen Nationen auf Erden noch erst zu suchen haben, den gesicherten Kreis und eine blüten- und segenreiche Entfaltung und die über allen Zweifel und alle Täuschung erhabene

Form und Norm der Entfaltung; das nichts zu erobern, nichts zu erkämpfen, nichts zu erfinden haben, dessen Fortschritt in ganz anderen Gebieten liegen sollte; dem das, was den anderen Völkern als anzustrebendes Ziel vorschwebt, gegeben ward und das Gegebene sein sollte, auf daß dies Gegebene ihm Mittel werde, auf diesem gegebenen und gesicherten Boden das höchste Ideal eines Gott dienenden Menschen- und Volksdaseins zu verwirklichen. Alle Völker hatten zu *werden*, Juda sollte *sein*, sein, wie der fremde Seher von Felsenhöhen es sah und von Hügeln herab es schaute, „ein Volk, das gesondert ruht und unter die Völker sich nicht zählt," „dessen Häuser wie Bäche geneiget, wie Gärten an dem Strom, wie Bäume, die Gott gepflanzt, wie Zedern am Gewässer. Das Wasser fließt aus Gottes Eimern, seine Saat ist's an reichen Wassern, darum wird höher als Agag sein König, darum erhebet sich sein Reich," (4. B. M. K. 24.) oder, wie sein *erster* Prophet es schaute: „Nichts Gott gleich, Jeschurun! Er lenket Himmel in deiner Hülfe und in seiner Hoheit Wolken. Du wohnst unter dem Gotte der Vorzeit, getragen von den Armen der Ewigkeit, während er den Feind vor dir vertrieb und „Vernichtung!" sprach. Israel ruhet, — sicher, gesondert, Jakobs Quell, für ein Land voll Korn und Most, auch seine Himmel triefen Tau. Heil dir, Israel, was gleicht dir, Volk, siegreich durch Gott, den Schild deiner Hilfe, und der das Schwert ist deiner Größe. Deine Feinde verleugnen sich dir — ihre Höhen besteigest du!" (5. B. M. K. 33.) Das sollte Jeschurun sein, מעונה, den Boden für jeden Moment seines zeitlichen Daseins sollte es in Gott, dem Gott aller Ewigkeiten, und somit sich schon hinieden auf Erden, מחחה, getragen fühlen von den alle Zeiten tragenden Armen ewiger Allmacht; in diesem Bewußtsein sollte es fest und ruhig und sicher ruhen mitten in allen es umkreisenden Wechseln wandelnder Völkergeschicke — es aber verkannte seinen Hort, und als ob es noch zu suchen hätte, was ihm längst gegeben war, und für dessen ewige unwandelbare Dauer es die Bedingung nur in sich trug, glaubte es seinen Halt auch in politischen Kombinationen und in Freundschaft der Menschen finden zu können, stürzte es sich hinein in den Strudel der Völkerbewegung und Juda, das wandellos wie der Pol ruhen sollte — היא ישבה בגוים — ward das ruhelose, rastlose, heimatlose Wandervolk auf Erden, das alle Katastrophen der Menschheit mit durchzumachen hatte und über das noch heute nach Jahrtausenden die Völker beraten ob und wie weit ihm Daseinsberechtigung zuzuerkennen wäre, לא מצאה מנוח. — —

כל רודפיה השיגוה בין המצרים, alle seine Verfolger erreichten es

zwischen den Grenzen, בין המצרים, „zwischen den Grenzen!“ Das ist der verhängnisvollste Vorwurf, das ist die Klage, die den ganzen Jammer enthält. Fraget nicht, woran ein Mensch, ein Haus, eine Familie, eine Gemeinde, ein Volk, woran eine Menschheit zu Grunde gegangen, wenn ihr sie überall und darum nirgends findet, wenn sie alles sein wollen und darum nichts sind, wenn sie die Ganzheit, die eben in der Beschränktheit liegt, nicht kennen, wenn sie nicht den Mut und nicht die Kraft, nicht die Weisheit und die Besonnenheit nicht haben, die im vollendeten Ausleben des kleinsten, bescheidensten, heimischen Daseins ein Genüge und eine Seligkeit fühlt und eine Unzerstörbarkeit findet, die man vergebens durch Millionen glanzvollster Halbheiten sich zusammen zu betteln versucht. Warum Juda ins Exil mußte? Weil es längst mit seinem Geiste im Exil war, weil es auf heimischem Boden nicht heimisch gewesen, weil es mit seinen Wünschen, seinen Ansichten, seinen Bestrebungen längst ins Exil gegangen, weil es ihm nicht genügte Jude zu sein, es wollte auch Syrer und Assyrer, wollte auch Chaldäer und Egypter sein, wollte auch mit allen Nachbarvölkern in dem Schein ihrer Größe wetteifern, und so hörte es auf Jude zu sein und Syrer und Assyrer, Chaldäer und Egypter wurde es doch nicht, es gab die heimische Größe auf und die fremde wurde ihm doch nicht heimisch, alle seine Feinde trafen es zwischen den Grenzen, darum konnten sie es erreichen und zertrümmern.

לך עמי בא בחדריך. Geh' mein Volk, gehe ein in deine Kammern, umschränke dich in deinem heimischen Kreis, lebe dich in deiner heimischen Umschränkung aus, sei Jude und weiter nichts, עד יעבור זעם, bis die Zeiten um dich gebraust (Jes. K. 26, V. 20.), hatte Gott zu Juda gesprochen, und hatte ihm damit das einzige Prinzip gereicht, auf dem es glücklich und ungestört und unangefochten von allen geschichtlichen Stürmen hätte ausharren sollen, bis durch alle geschichtlichen Stürme hindurch die Menschheit zu der Besinnung und dem Bewußtsein und zu dem einzigen wahrhaftigen Ruhepunkt in Gott gekommen, der auch ihr am Ziele aller geschichtlichen Völkerentwickelung die Erlösung und das Heil gewähren wird, die Israel bereits beim Eintritt in das geschichtliche Dasein verliehen. Dann, erst dann הבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל ומלאו פני תבל תנובה (Jes. K. 27, V. 6.), erst dann wird Jakob-Israel sein Blüteziel in Mitte der Völker erreichen; es wird aber dann nicht die fremden Keime in seinem Schoße zur Entfaltung bringen, sondern an dem Baume seiner Erkenntnis und seines Lebens wird die Menschheit ihre Heileserne feiern.

Elul.

Die „Juste-Milieu"-Parole und der Elul-Schofar.

Das Jahr geht zu Ende — und der Schofar ruft zu ernster Betrachtung. Was ist uns geworden dieses Jahr — was sind wir geworden in dem Jahre? Wo, wie findet uns der Schofar wieder, nachdem er uns vor einem Jahre mit seinem letzten Neïla-Gruß ins Leben entlassen, neugeschaffen, neugeboren für ein heiteres, kräftiges, mutig zu Gott aufstrebendes, heiter zu Gott aufblühendes Leben — wo findet er uns wieder, wie findet er uns wieder, da er wieder kommt als die Stimme unseres Hirten, der seine Herde sucht, der seinen verlorenen Schafen nachgeht, die sich verloren in Nacht und Nebel der Zeit, in Sturm und Wetter zürnenden Geschickes, oder die sich seiner Führung entzogen, verlockt von Sonnenschein, der über die Haiden hinglänzte, von den Blümlein, die am Wege nickten, von dem Quellenrauschen, das aus der Wüste herübergeflüstert, — wo findet er uns, und wie findet er uns? Haben seine Zeitenherolde an uns ihre Sendung vollbracht, die er uns väterlich fürsorgend auf unserer Wanderung durch den Kreisgang des Jahres zugesellt: der heitere Sucka-Herold mit seinen Hütten schmückenden, Leben beseligenden Blumen und Früchten des Vertrauens und der Freude, — der Chanucka-Herold mit seinem Lichtgruß des Makkabäergeistes und des Makkabäermutes, — der Purim-Herold mit seiner Geschichtsrolle des Judenhasses und der Judenrettung, — der Peßach-Herold mit seiner Mazza, seinem Bitterkraut, seinen vollen Ketchen und seiner diese Symbole deutenden Erzählung von Israels Knechtschaft und Egyptens Hochmut, von Egyptens Falle und Israels Befreiung und Rettung, Erlösung und Erwählung, — und der Schabuoth-Herold, der zu dem Ziele dieser ganzen Befreiung und Rettung, Erlösung und Erwählung, der zu dem im Feuer lodernden Berge hinführte um uns das Feuergesetz unseres Lebens, das Licht und das Feuer, die Glut

und die Wärme, die Läuterung und Verklärung unseres irdischen Daseins zu bringen, — was sind sie uns geworden, diese Herolde, haben sie uns ruhiger und glücklicher, haben sie uns geistiger und mutiger, haben sie uns dankbarer gegen Gott und unser Geschick, unseres Berufes bewußter und opferfreudiger der Erfüllung desselben leben lassen? Und die Herolde mit den florumhüllten Stäben, die auch die Tage fastender trauernder Erinnerung bei uns einführten und das Gedächtnis weckten, wie alles, was Gott für uns gebaut, durch unsere eigenen Verirrungen zusammenstürzte und alle Völkerfreundschaft, alle Tapferkeit und aller Kriegermut gegen Assurs Pfeil und Romas Schwert Israel nicht schützt, wenn Israel mit Gott den Bund gebrochen und die Tapferkeit des jüdischen Lebens verscherzt — haben diese Herolde mit den florumhüllten Stäben uns vor den eigenen Verirrungen des Tages geschützt, haben sie uns beherzigen gelehrt, wo unsere Hoffnung graut und wo unsere Verzweiflung beginnt — und die treuen Sabbat- und Neumondsherolde, die von Woche zu Woche von Mond zu Mond uns nicht verließen und uns immer neu brachten den Gruß der Gotteshuldigung und der Lebenserneuung, ist es ihnen gelungen, uns im Bunde mit unserm Schöpfer und auf der lichtanstrebenden Bahn unserer geistigen und sittlichen Veredlung zu erhalten, hat uns der Sabbatgeist und die Neumondssühne durch alle die hellen und dunkeln Tage des Jahres geleitet, und hat uns in Freud' und Leid, in Wohl und Weh, durch Freud' und Leid, durch Wohl und Weh nur immer inniger mit unserm Vater im Himmel verknüpft, nur immer seliger uns des Bewußtseins froh gemacht vor seinem Angesichte zu leben, vor seinem Angesichte zu streben, vor seinem Angesichte zu entsagen und zu sterben, daß jetzt, wo mit Jahresende sein Schofar uns finden will, er nicht weit zu suchen hat um uns zu finden?

Ach, wenn je Gottes Volk an diese seine unsichtbaren, aber ewigen, unsterblichen Boten gewiesen war, wenn je, wie einst am ersten Ersten-Elul, der Schofar durch das jüdische Lager die Mahnung und Warnung zu tragen hatte: lasset euch nicht irren, wenn der „*Mann* Moses" von euch gegangen, wenn kein sterblicher, sichtbarer Mensch mehr bei euch Gottes Sache vertritt, Gottes Willen lehrt und euch zeigt, wo das Licht und die Gnade, wo das Ziel eurer Wanderung winkt, — lasset euch nicht irren, wenn in egyptischem Wahn Erzogene, von egyptischem Wahn Betörte mitten unter euch weilen, die euch zum Reigentanz um das Göttertier laden, — wenn ihr auch nicht wisset, „was aus dem Mann Moses geworden," das *Gesetz*, das er euch gebracht, die *Gottesworte*,

die er euch gelehrt, die sind ja die "חיים וקיימים„„ die „lebendigen und bleibenden," die sind ja bei euch, die verlassen euch nicht, von ihnen laßt euch leiten, wenn ihr die menschliche Führung in dem Wege Gottes vermisset — wenn je der Elul-Schofar diese seine ernste Mahnung an uns zu wiederholen hätte, müßte es nicht unsere Zeit, oder eine Zeit wie die unsrige sein, der vor allem zuerst eine solche Stimme zu gelten haben würde? —

Wie einst auf unserer Wanderung in der Wüste stehen wir verlassen, von menschlicher Führung verlassen und den Zuflüsterungen fremder Elemente im eigenen Kreise preis. „Männer", wie sie uns die göttliche Liebe in den schwersten Zeiten der dunkelsten, prüfungsvollsten Jahrhunderte schaffte, in denen das Volk den Geist Gottes lebendig erkannte, in deren Mund sein Gesetz und somit sein Wille sich ihm kund tat, und in deren Leben es das verwirklicht sah, was es selber zu erstreben hatte, Männer, die mit Wort und Tat, wie die Feuersäule in den Nächten und wie die Wolkensäule am Tage vor uns her wandelten, auf daß wir zu gehen wußten und zu gehen vermochten bei Tag und bei Nacht, die mit dem Gottesstab des Gesetzes uns sicher durch Fluten führten, in welchen die stolzesten Nationen ihre Gräber fanden, die mit dem Gesetzesstab in ihren Händen uns den Mirjamsbrunnen in der Wüste zu graben verstanden, verstanden uns mit dem Baume der Gotteslehre den bittersten Trunk zu versüßen, an der Hand des göttlichen Gesetzes und der Gotteslehre uns eines jeden Tages froh werden und nicht durch die Sorge des morgenden Tages den gottfrohen Genuß des heutigen Daseins verkümmern zu lassen, — Männer, die auch den Mut hatten, uns entgegenzutreten, wenn wir uns verirrt, den Mut hatten, das goldene Kalb unserer Vergötterung vor unseren Augen zu zertrümmern und die Kraft, die Überzeugung hatten, uns unserer Verirrungen inne zu machen, daß wir in uns gingen und wüßten, wir hätten den Gottesschmuck vom Horeb verscherzt — solche Männer, wo sind sie? Mehr als je bedürfen wir des Mannes Moscheh und der Mann ist von uns gegangen, und wir wissen nicht, wann er wiederkehrt, ob er wiederkehrt — und die er zurückgelassen, die seine Stellvertreter sein sollten, die statt seiner das Wort der Gottteswahrheit und des Gottesgesetzes unter uns vertreten sollten, die Besten unter ihnen liegen entweder wie Chur begraben unter den Steinwürfen ihrer irregegangenen Brüder, oder es hat sie Verzagtheit und Schwäche, menschliche Schwäche beschlichen, die von Temporisieren, Nachgiebigkeit, Vermittelung, und wie die friedlichen Justemilieu-Parolen alle heißen, die

Rettung der Gottessache und die Erhaltung des Volkes bei der Gottessache erhoffen und nicht sehen, wie die Wahrheit halb preisgeben sie ganz preisgeben heiße, wie nur im Gebiete eigener Interessen Nachgiebigkeit hohe Tugend sei, aber zu immer größerem Verbrechen erwächst, je mehr sie nur auf Kosten anvertrauter heiliger Güter geübt wird und vollends als schmählichster Verrat dasteht, wenn sie den preisgibt, der eben durch Widerstand zur Besinnung erwachen sollte und wenn sie eben durch ihre Halbheit die Göttlichkeit der Sache selber verleugnet, deren Anerkennung sie damit retten zu wollen sich beredet. Sie meint durch Konzessionen vindizieren zu können und vergißt, daß ihre Gegner nur die in ihrem Zugeständnisse eingeräumte Verleugnung akzeptieren und ihr eben damit mit voller Berechtigung die Befugnis absprechen auf die Rettung des Teils zu bestehen, dessen Erhaltung sie der Strömung der Zeit in so hinkender Position abgewinnen zu können vermeint. „Ist das eine nicht göttlich, warum wäre es das andere?!" und während die einen schweigen und die anderen temporisieren geht das Volk bei den egyptischen Apispriestern in die Schule, baut ihren Göttern seine Altäre und bringt mit dem Rufe: אלה אלהיך ישראל! dem modernen Kultus die Huldigungen ihrer sinnenberauschenden Reigentänze dar.

In einer solchen Zeit der ernstesten Versuchung geht die Mahnung des Elul-Schofars durch das jüdische Lager und weist wie einst zur Zeit jenes ersten verhängnisvollen Eluls auf die zertrümmerten Gesetzestafeln, auf die gefallenen Apis-Verirrten, auf die des Chorebschmuckes beraubten übrigen hin und warnt vor den Stunden der Schwäche, vor den Einflüsterungen des Wahnes und vor der Verkennung der Wahrheit, die allein Israel zu retten vermag, wenn die Lüge in seinem eigenen Kreis ihre Priester und Herolde gefunden.

Wohl haben wir den Thischri-Schofar zu erwarten. Aber was wird er nützen, wenn wir den Schofar des Elul, diesen Vorherold des Thischri überhört! Ist es doch bereits soweit gekommen, daß Rosch Haschana zur Rückkehr und Jom Kippur zur Buße ladet, und der vom Gottesgesetze Abgefallenste hört ihren Thernaruf zur Besserung, zur Rückkehr zu Gott und dem von Ihm gestifteten jüdischen Bunde — aber er glaubt gar nicht, daß ihm dieser Ruf gelten könne, er hat gar kein Bewußtsein von seinem Abfall mehr, ja sein Abfall selbst, die schnödeste Höhnung und Übertretung göttlicher Gesetze, hat man ihn im Lichte der Tugend, des Fortschritts, der Erleuchtung und Veredlung betrachten gelehrt, daß er sich unter dem erschütternden Sinaischall der Schofar-Thekioth und Thernoth eben seines Abfalls als einer Gottes-

verherrlichung zu rühmen vermöchte und vor das Angesicht seines Richters und Herrn als der wahre Jude, als das geläuterte reine Israel, als der edelste, treueste Sohn und Diener seines Gottes — eben in seinem Ungehorsam und durch seinen Ungehorsam treu und edel! — zu treten wagt.

Während der „Mann" Moscheh fehlt, hat man uns zu den „Fremden" in die Schule geschickt, zu denen ein Echo vom Sinaiworte gekommen und nun bereits fast zweitausend Jahre an Überwindung ihres Heidentums arbeitet, aber eben in dieser Arbeit an ihnen vielfache Trübung und Versetzung, Entstellung und Verkümmerung erdulden muß, sonst wäre ja seine Arbeit an ihnen längst schon vollbracht. Dieses Echo vom Sinai hat ihnen einen Gottglauben und eine Gottreligion, Feste und Religionsbücher gebracht. Auch das Buch Moschehs haben sie in Händen; allein es mußte den einen zu einer zu überwindenden und von ihnen überwundenen Vorstufe der „wahren" — natürlich „ihrer" — Religion erniedrigt werden und es warfen es die andern zu den „Büchern" überhaupt, zu den Erzeugnissen menschlichen Geistes, in denen der Menschengeist seine Triumphe, aber eben nur temporäre, zeitliche Siege feiert. Und nun zu diesen mit menschlichem Wahn den göttlichen Funken trübenden oder den göttlichen Funken zu menschlichem Wahn erniedrigenden Lehren der „Fremden" hat man unser Volk — in Abwesenheit des Mannes Moscheh — in die Schule geschickt, und während man die mehr als viertehalbtausendjährige Gottestat des geschichtlichen Israels — diese wahrhaftigste Einleitung zu den Büchern des alten Bundes — verschmähte, während man die durch das lebendige Zeugnis einer ganzen Nation von mehr als dreitausend Jahren dokumentierte Überlieferung des Moscheh selbst — diesen wahrhaftigsten und einzigen Kommentar zu den Büchern des alten Bundes — verschmähte — holten sich die Lehrer unseres Volkes Einleitung und Kommentar, Anleitung und Begriff *ihrer* ewigen Moschehslehre zu den Füßen derer, denen Jude und Judentum die Überwundenen und Gestorbenen gelten und die eben nur auf dem Grabe des Juden und des Judentums, auf der Antiquierung des alten Moses und seines Gesetzes den Bau und die Bedeutung des eigenen „Glaubens" und des eigenen „Systems" aufzuführen vermögen. Ist es ein Wunder, daß auf diesem Kanal Heidentum und das trunkene Jubelgeschrei von Antiquierung des alten Moschehgesetzes, von dem „Verschwinden des alten Moschehs", und von dem Fraternisieren aller „gebildeten und erleuchteten Israeliten" mit den andern Völkern im Glauben und Leben bei uns eingezogen, und Churs Schicksal die einen schreckt und in Temporisieren

die Schwäche der andern ihre Verderben bringende Hoffnung setzt? Und da täte es nicht Not, daß bevor der Thischri mit seinem Theruarufe, seiner Sühneverheißung, seinem Hütten- und Freudenfeste kommt der Elul-Schofar vorangehe, uns alle, alle erst mahne und warne, uns alle, alle erst aufrufe uns zu sammeln, uns von den von den Fremden und Entfremdeten aufgesogenen Irrtümern zu reinigen, auf daß wir dem Jom Hakipurim, der uns die Wiedergeburt der Sühne verspricht, nur mit den wiederhergestellten Gesetzestafeln, die unser Wahn zerbrochen, entgegengehen, auf daß Gott auf die erneuten Tafeln uns wieder die alten Worte des alten Gesetzes, die Bedingungen seiner Sühne schreibe — auf daß nicht, wenn der Kalender spricht: חג לד׳ מחר, ein Fest des Herrn ist morgen! wir von heidnischem Wahn betört, dem Gottesfest mit heidnischem Sinne entgegengehen und אלה אלהיך ישראל jubeln, wo uns das Fest zu אלהי ישראל והודתו führen soll.

Denn wahrlich über keinen Monat hat die Berührung mit den Fremden und ihren „religiösen" Ansichten so den Anhauch heidnischer Trübung verbreitet, als über den Thischri, als gerade über den Monat, der uns mit seinen Institutionen immer wieder und wieder zu dem alten Leben in der alten Gottestreue verjüngen und mit dem reinen echten Horebschmuck bekleidet unserm Gotte und seinem Gesetze wieder zuführen sollte.

Als ob die jüdischen Feste heidnische Feste wären, als ob Israels Gott ein Götze des Heidentums wäre, der mit Blut zu versöhnen, und in irgend einem stellvertretenden Tod oder Sterben stellvertretenden Ersatz und Genüge für das eine, einzige was Not tut, für die Rückkehr zu dem Gesetze seines Willens und dem Aufbau des Lebens auf dem Boden dieses Gesetzes zu finden beliebe, als ob der Gott des Judentums ein Gott wäre, der auch nur in Tempeln und an Altären wohne und nur nicht ganz und gar vergessen sein will, nur doch auch einmal im Jahre die Genugtuung einer zeremoniösen Huldigung, das Opfer eines in Kasteiung hinsterbenden Tages fordere — als ob er nicht der Gott des Himmels und der Erde, nicht der Gott des ganzen Lebens, nicht der Gott jeden Pulsschlages und jeden Atemzuges wäre, nicht sein wahrhaftiges wirkliches Reich in allem unsern Denken und Fühlen, allem unsern Handeln und Genießen, allem unsern Reden und Tun haben wolle, als ob er nur in unsern Synagogen, als ob er nicht zunächst und zuerst und am bleibendsten und innigsten in unsern Herzen und Häusern, in unsern Stuben und Kammern, in all den Räumen unseres ganzen häuslichen Familien- und Bürgerlebens wohnen, und erst dort mit unserm ganzen Leben, mit

jeder Fuge unseres Daseins und Strebens verehrt sein will, wie er es uns in seinem Gesetze gelehrt — als ob Er nicht gesprochen: „so wahr Ich lebe, spricht Gott, so habe ich nicht Freude an dem Tode des Gesetzlosen, sondern daran, daß ein Gesetzloser zurückkehre von seinem Wandel und lebe!" — als ob Er nicht wider Tempel, die ein jüdisches Heidentum zu seiner Verehrung erbaut, das ewige Wort der Vernichtung gesendet: „Himmel mein Thron, Erde meiner Füße Schemel — und ein Haus wollt ihr mir bauen und mich auf einen Raum anweisen: dort magst du ruhen! Alles, alles hat meine Hand geschaffen, als alles, was ist, geworden! Darum schau ich nur auf den nieder, der, und wäre er arm, und wäre er gemütsgedrückt, doch nur die eine Sorge kennt — mein Wort zu erfüllen!" (Jes. K. 6, V. 1 u. 2.) — als ob das alles nicht gesagt, nicht in tausendfältigen Weisen wiederholt, nicht aus jedem Worte des göttlichen Gesetzes, aus jeder Mahnung des göttlichen Prophetenwortes, aus jeder Fuge des göttlichen Erziehungswerkes an Israel mit tausend Feuerzungen spräche — könnten wir, vom Anhauch des in unsere Mitte gedrungenen fremden Heidentums gegen dieses alles betäubt und geblendet, den Festmonat Gottes in heidnischem Götzentaumel begehen, es könnte uns der Thischri mit all seiner Feier statt zu Gott nur immer weiter fern ab von seinem Bunde und seiner das ganze Leben fordernden Weihe führen, es könnte uns der Thischri und unsere Beteiligung an seinen Festen nur eine Abfindung mit Gott und unserm Gewissen bringen, um unserm Abfall den Stempel der Weihe und den Abschluß der Sühne zu gewähren, als ob Gott, der lebendige Gott des Lebens, der in Wahrheit und Wirklichkeit nicht weniger als die dreihundertvierundfünfzig Tage unseres Mondjahres samt den elf Sonnenjahrsschalttagen fordert, sich — wie ein toter opferdurstiger Götze mit dem Opfer eines Monats, oder auch nur einiger Tage dieses Monats, einiger Stunden dieser Tage, einiger verfliegenden Regungen dieser Stunden — begnügen müsse, begnügen möge, begnügen werde — darum tritt der Elul mit seinem Schofarrufe vor den Thischri her, und sendet, wie einst, die Mahnung durch Israels Lager:

„Lasset euch nicht zum zweitenmale von dem ערב רב, von den fremden Richtungen in eurer Mitte betören, denen es gleich gilt, welchen Gott der Mensch anbete, wenn er nur religiös ist, wenn er nur einen Gott, gleichviel welchen und gleichviel wie, verehrt, — die der Wahn betört, als sei es des Menschen, sich beliebig einen Gott zu wählen und eine Gottverehrung zu

schaffen — על דברת בני האדם לברם האלדים — die darum mit voller Gemütsruhe unter dem flammenden Sinai ihrem Götzen den Altar hinstellen und uns zu dem Rufe begeistern möchten — אלה אלדיך ישראל! — Nicht der Mensch hat seinen Gott zu rufen, Gott ruft seine Menschen herbei, ruft sie herbei zu seinem Dienste, zur Erfüllung seines Willens, — wie einst am Sinai ruft uns noch sein Schofar und nur wenn wir die zerbrochenen Gesetzestafeln wieder erneuern und auf die neuen Tafeln nur das alte, nichts als das alte, von Gottes Finger geschriebene Gesetz wieder erwarten, wird Gott uns der א׳ רחום וחנון sein, wie er es verheißen, wird den Abfall unserer Vergangenheit verzeihen und uns durch seinen Thischri-Schofar über den Jom Kippur zum Sukoth, über die Brücke der Sühne zu einem erneuten Bau unserer Lebenshütte in Vertrauen und Freude führen. —

Vermischte Abhandlungen.

Jüdische Welt- und Lebensanschauungen.

Versuch einer Entwickelung jüdischer Welt- und Lebensanschauung aus der hebräischen Sprache und der Literatur des jüdischen Volkes.

I.

מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו „Schmelze dem Silber, Tiegel dem Golde und den Mann nach der Art seines Rühmens" (Mischle K. 27, V. 21.), d. h. nach dem, was er rühmt und wie er es rühmt. Wie sich in seinem Innern die Welt der Natur und des Menschenlebens mit allen ihren Erscheinungen und Abwickelungen abspiegelt, unter welchem Wortgepräge, somit unter welcher Gedanken-Anschauung er sich das eine vergegenwärtigt und es in seiner Eigentümlichkeit von dem andern abgrenzt, worin er die Eigentümlichkeit der Dinge und ihrer Erscheinung in ihrem Tun und Leiden, in dem, was sie wirken und dulden, erblickt, was ihm somit die Welt und in der Welt die Menschheit und in der Menschheit er selber und in seinem so mannigfach gegliederten Wesen des Geistes und Leibes und des zwischen beiden webenden und lebenden Gemütes jede einzelne Seite und Beziehung bedeutet, nach welcher Skala des Daseins und der Bestimmung er jegliches „rühmt", d. h. er jeglichem Wert und Bedeutung zuerkennt —, das wird bewußt und unbewußt die Quelle seiner Gedanken und Empfindungen, den Hebel seiner Worte und Handlungen bilden, das ist auch der geistige innere Mensch, den wir kennen müssen, wenn wir von ihm selbst, von seinem wahrhaftigen Wesen eine wahre Vorstellung haben wollen. Wüßten wir alles von ihm, sein ganzes äußeres Wesen und Leben, wie er sich kleidet und

wie er wohnt, wie er ißt und trinkt, wie er erwirbt und genießt und kennten seine Lebensschicksale von der Wiege bis zum letzten Schaufelwurf auf sein Grab, allein diese seine innere Welt, sein inneres Leben wäre uns verborgen geblieben, wir kennten seine Welt- und Lebensanschauungen nicht: es wäre uns gleichwohl der eigentliche Mensch, von dem wir doch alles zu wissen glaubten, ein unerkanntes Rätsel geblieben.

Nicht anders verhält es sich mit unserer Kenntnis von dem Wesen und Leben der Völker. Erst wenn wir ihre Welt- und Lebensanschauungen kennen, dürfen wir glauben ein entsprechendes Bild von ihrem wirklichen Wesen zu haben. Alles andere, ihr Entstehen, ihre Blüte, ihre Kämpfe, ihr Verfall samt all den geschichtlichen Ereignissen aller dieser Perioden ihres nationalen Daseins, sind nur im Verhältnis zu dem Gegenstande jener Kenntnis Äußerlichkeiten, die meist eben in jenem inneren Kreis ihrer Welt- und Lebensanschauungen ihre Erklärung finden, oder auf diese in ihren letzten bedeutsamsten Resultaten fruchtbringend zurückwirken. Denn eben die Summe der einem Volke eigentümlichen Welt- und Lebensanschauungen ist oft die einzige, jedenfalls die wichtigste Hinterlassenschaft an die Nachwelt, in welcher eine Nation nach ihrem Verschwinden von der Schaubühne der Völker mit mehr oder minderer Bedeutsamkeit noch fortlebt.

Es sind aber die Sprache und die Literatur eines Volkes die einzigen Quellen, aus welchen eine Kenntnis seiner Welt- und Lebensanschauungen zu schöpfen wäre; denn das Wort und die Rede sind die einzigen Momente, in denen sich der Geist und die Empfindungen der Menschen und Völker ausprägen. So lange ein Volk in seiner Sprache und die Sprache im Volke lebt, wird ihm kaum das Bedürfnis sich von den in seiner Sprache und Literatur gegebenen Welt- und Lebensanschauungen ein daraus abgezogenes Bild im Zusammenhange ins Bewußtsein zu bringen. Es lebt ja mitten im Strome dieser Anschauungen, steht in unaufhörlicher, nehmender und gebender Wechselbeziehung zu seiner Sprache und Literatur. Durch den Schatz von richtigen oder unrichtigen, klaren oder unklaren Anschauungen, welche die Vorfahren in das Wortgepräge der Sprache und in den Gedankeninhalt der Literatur niedergelegt, wirken sie unaufhörlich bildend und verbildend auf den Sohn jedes gegenwärtigen Geschlechtes, dessen Gedanken und Empfindungen sich in der überkommenen Sprache und an diesem überkommenen Schrifttum entwickeln und bereichern. Und eben so wirkt jeder lebendige Sohn der Gegenwart zur Vermehrung dieses Schatzes für die Nachkommen bildend oder verbildend, berichtigend oder auf Abwege füh-

rend durch Rede oder Schrift meist unbewußt mit. Jedes lebende Volk arbeitet unaufhörlich an dem geistigen Schatz seiner nationalen Welt- und Lebensanschauungen, und hat weder Veranlassung noch Zeit, über dieselbe zu reflektieren und sie sich durch Reflexion gesondert und im Zusammenhange zum Bewußtsein zu bringen.

Erst wenn Sprache oder Volk oder beide aus dem Reiche der Lebenden geschieden, wird es meistens Bedürfnis der Epigonen oder des den Entwickelungsgängen des menschlichen Geistes nachforschenden Denkers, sich aus der Sprache und Literatur eines untergegangenen Volkes ein Bild seiner Welt- und Lebensanschauungen, somit ein Bild seines geistigen wahrhaftigen Wesens zu konstruieren.

Ein einziges Volk und eine einzige Sprache und Literatur nehmen auch in dieser Beziehung eine ganz eigentümliche, einzige Stellung ein. Das Volk ist gleichzeitig untergegangen und in ewiger, frischer unsterblicher Jugend lebendig. Sprache und Literatur sind, wie man sie nennt, gestorben und leben gleichwohl in einer Popularität sondergleichen eben in diesem untergegangenen frischlebendigen Volke weiter. Ja es trägt das Volk das Bewußtsein einer ihm bevorstehenden Zukunft von einer geistigen, sittlichen Blüte in sich, die die blühendste Zeit seiner Vergangenheit und die blühendste Zeit aller vorangegangenen und gleichzeitigen Nationen weit überstrahlen werde, und trägt zugleich das Bewußtsein in sich, daß diese seine wundergleiche Zukunftsblüte eben nur durch die volle Verwirklichung des ihm in Sprache und Literatur vermachten geistigen Nationalschatzes erreicht werden werde. Wäre daher selbst diese Sprache und diese Literatur gleich allen alten andern Sprachen und Literaturen reines Erzeugnis des Nationalgeistes dieses Volkes, es könnte gleichwohl wegen dieser Doppelstellung des Volkes und seiner Sprache dem Volke selbst in der Frische einer der Zukunft zublühenden jugendlichen Gegenwart Bedürfnis sein, sich aus dem diese Zukunft bedingenden Vermächtnis einer halb entschwundenen Vergangenheit, diejenigen Welt- und Lebensanschauungen wachzurufen, die seinen Zusammenhang mit jener großen Vergangenheit und seine Gelangung zu jener noch größeren Zukunft vermitteln. Es wird aber dieses Bedürfnis ein um so wahreres sein, je mehr es, eben jener Doppelstellung wegen, mit einem großen Teile seiner geistigen und sozialen Angelegenheiten, einem in ganz anderen Anschauungen sich bewegenden und auf ganz anderen Voraussetzungen sich entwickelnden Kreise angehört, selbst den lebhaftesten Anteil an diesen Bewegungen und Entwickelungen nimmt und umsomehr Gefahr läuft, dem Geiste jenes alten Vermächtnisses

immer mehr und mehr entfremdet zu werden, je größer die Macht und der Einfluß eines jeden gegenwärtigen, selbst untergeordneten Wertes einer Potenz gegenüber zu sein pflegt, die außer diesem unmittelbaren Zusammenhange mit der konkreten Wirklichkeit der Gegenwart, mehr nur von den zu belebenden Ideen gegenwärtig und wach gehalten zu werden vermag.

Es wird aber dieses Bedürfnis zu einer gebieterischen Notwendigkeit, wenn, wie in dem hier besprochenen Falle des jüdischen Volkes, die Sprache und Literatur gar nicht reines Erzeugnis des Nationalgeistes selbst, wenn sie vielmehr ihrem besten und wesentlichsten Teile nach von vornherein nicht aus dem Volke heraus entstanden, sondern dem Volke als die Schöpfung des Geistes aller Geister gegeben worden, um ihm daraus seinen Nationalgeist zu erzeugen, zu wecken und zu beleben, zu entwickeln und in ewigem Fortschritt veredelnd zu vollenden, wenn der in seiner Sprache und seinem Schrifttum niedergelegte geistige Schatz nicht von dem Volke eine immer größere Berichtigung und Bereicherung zu erwarten hat, sondern vielmehr das Volk durch immer reinere, innigere und vollendetere Aneignung dieses geistigen Schatzes seinen eigenen geistigen und sittlichen Fortschritt zu allen Zeiten in möglichster Vollendung zu vollziehen hat.

Wenn dann dieses Volk, durch eine plötzliche Umwandlung von Zeitverhältnissen aus seiner alten Stellung zu diesem seinem göttlichen Nationalvermächtnisse gerissen, in die geistig mächtige Strömung einer fremden Gegenwart hineingeraten, die es immer mehr und mehr mit ihren geistigen Schlingfasern zu umfangen und bis in sein inneres Mark zu umwandeln drohen, je mehr es unterläßt, seinem innersten Leben den geistigen Boden aus dem Born jenes Vermächtnisses in immer vollerem Zuge schöpfend zu gewinnen und sich gegen die Macht jener Gegenwart durch eine nur um so stärkere und edlere Fülle seines ureigenen Geistes zu wappnen: dann dürfte der Versuch, aus dem Born der Sprache und Literatur dieses Volkes die ihm eigentümlichen Welt- und Lebensanschauungen zu vergegenwärtigen, mehr als gerechtfertigt erscheinen und nur die Unzulänglichkeit der Kraft und die Schwäche der Ausführung einem so großen Vorsatze gegenüber um Entschuldigung bitten müssen.

In dem vollen Bewußtsein der Größe des Gegenstandes und der Unzulänglichkeit unserer schwachen Kräfte, auch nur einigermaßen von Ferne dem hohen Ziele eines solchen Vorsatzes zu genügen, wagen wir gleichwohl in den folgenden Blättern den schwachen Versuch einiger Züge aus jenem großen Gedankenbilde. Glücklich, wenn diesem Ver-

sich auch nur einige verlorene Fünkchen Wahrheit aus dem großen Erkenntnisborn unseres Nationalschatzes zu heben vergönnt sein und es ihm auch nur gelingen möge, den einen oder den andern Sohn unserer Zeit zu veranlassen, selbst zu unserer Sprache und Literatur mit begeisterter Lust zu wandeln, und sich selbst in vollen Zügen aus diesem Born der Erkenntnis ewige Wahrheiten zu schöpfen.

II.

Allgemeine Begriffe.

הויה.

Kaum gibt es wohl einen Begriff, in dessen Auffassung sich die jüdische Anschauung in größerem Kontrast zu allen übrigen, insbesondere zu dem Gedankenkreis der abendländischen Sprachen offenbart, als den durchaus allgemeinsten Begriff, der sich von allem, was nur je in das Bereich der Wesen getreten, von dem Universum in seiner Welten umfassenden Ganzheit bis zum verschwindendsten Duft, den ein Lufthauch dem Kelch eines Veilchens entlockt, mit gleicher Prägnanz aussagen läßt, den jedes Wesen sofort mitbringt, sobald es in die Reihe der Wesen tritt, und mit dessen Verlust es auch aufhört dem Reiche der Wesen anzugehören, — wir meinen den Begriff: Sein! Sein ist ja derjenige Begriff, der die Wirklichkeit jeder Wirklichkeit darstellt, und dessen Verneinung dasjenige, von dem es verneint wird, eben damit aus dem Gebiete des Wirklichen streicht, „Sein" diejenige Wahrnehmung, die allein, sei es welches Wesen oder welches Teilmerkmal eines Wesens auch immer dem denkenden Geiste zur Betrachtung entgegenführen muß, das erste und letzte, das ein denkender Geist von einem Gegenstande zu erkennen hat, und das einzige, was er erschöpft hat, wenn er den Gegenstand in seiner Vollständigkeit begriffen — und welcher Mißhandlung einerseits und welcher Unklarheit andererseits muß sich eben dieser reinste Grundgedanke aller Gedanken in anderen Gedankenkreisen unterwerfen lassen.

Bis zur fast nichtssagenden Kopula einerseits erniedrigt und mit einer wahrhaften Verschwendung vergeudet, stellt er sich andererseits in einer solchen Proteusgestalt dar, daß es kaum ein unregelmäßigeres, aus den verschiedensten Formen zusammengesetzteres Zeitwort gibt, als

„Sein" in den Sprachen der abendländischen Kultur. „Haben" (ein der Sprache des Juden, dieses von seinen Verleumdern als das habsüchtigste verschrienen Volkes, fast gänzlich fremder Begriff; nur was ihm zuständig ist, ihm zukommt, — לִי, hat der Jude; der Römer und nach ihm alle romanischen und germanischen Völker haben, wonach sie happen und haschen, habere, havere, happen ꝛc. —) ist ihnen der regelmäßigste, klarste Begriff. In allen seinen Formen tritt der Grundbegriff deutlich hervor, und nur die Sprachbequemlichkeit hat habst in hast, habt in hat, habte in hatte umwandelt. Welch' ein Proteus dagegen ist der Begriff Sein! sum, fui, esse! Sein, bin, ist, sind, war gewesen! Geht doch dem Römer fast die Energie des Seins in Essen auf, esse heißt Sein und Essen, es, est, du bist, er ist und du issest, er ißt (wie schwer wird auch dem deutsch Sprechenden und Hörenden „er ist" von „er ißt" zu unterscheiden!) ganz so, wie sich ihm die Energie des Volkes, populus, in Verwüstung und Verheerung, populatio offenbarte.

Treten wir in die Denkhalle der Sprache der Juden.

Mit der achtenden Scheu eines Denkers steht die Sprache des Juden vor dem Begriffe „Sein", diesem Probleme aller Menschengedanken seit Menschengedenken. Sie nennt ihn nie ohne sich der ganzen vollen Prägnanz seines Inhaltes bewußt zu sein, so daß z. B. im Gebiete des Lebens die jüdischen Weisen kein größeres, umfassenderes, die vollste, allseitigste Erfüllung und Ausfüllung einer Menschenbestimmung ausdrückendes Prädikat von einem Menschen ausgesprochen kannten, als: hajah, הָיָה, er war! Der reichste biographische Inhalt lag ihnen in diesem einen, kurzen Worte. כל מקום שנאמר בו היה מתחלתו ועד סופו הוא צדיק, כל מקום שנ' בו היה ראה עולם חדש, כל מקום שנ' בו היה זן ופרנס (ב"ר). „Von wem es heißt: er war, der ist sich von Anfang bis zu Ende gleich geblieben, der hat eine ganze Umwandlung seiner Weltstellung erlebt, hat somit das Leben von den entgegengesetzten Seiten kennen gelernt, hat sich somit in allen Gegensätzen zu erproben gehabt und der endlich hat nicht bloß für sich gelebt, sondern war Pfleger und Erhalter seiner Mitmenschen" — und ihre ganze, unter Schmerzen gewonnene Erfahrung des Exils wußten die rückkehrenden Exulanten ihren Nachkommen in der sprachlichen Bemerkung zu hinterlassen: wo eine künftige Zeitperiode unter der Form des bereits Geworden-seins: Wehajah, וְיִהְיֶה, eingeleitet, somit das Künftige in dem Moment begriffen wird, wo es bereits der Vergangenheit angehört, da kündet diese Betrachtung nur Freude an; denn was auch kommen möge, wie bitter es

auch sei, wenn es sich vollzogen hat und zurückliegt, ist es freudevoll; und alles Vergangene unter der Form des Werdens: Wajehi, ויהי eingeleitet, somit das Vergangene in dem Moment erfaßt, als es noch künftig war, bedeutet Schmerzreiches; denn alles Werden, jeder Übergang, selbst wenn sich das Heiterste zum Dasein ringt, hat Geburtswehen im Geleite מדרש זה עלה בידנו מן הגולה וכו׳.

Das bezeichnendste Prädikat, unter dem sich Gott Israel ankündigte, war אהי׳: „Ich werde sein", und der höchste, unaussprechliche Name, unter dem Israel Gott denkt, ist aus Formen des Seins zusammengewoben.

Alles „Sein" היה ist aber der Sprache des Juden nichts als ein potenziertes „Denken" הגה, und das potenzierte Sein heißt „Leben" חיה — Hagáh, Hajáh, Chajáh, diese durch einfache Lautverstärkung wiedergegebene potenzierte Steigerung des einen, einzigen Begriffes enthält die ganze Ontologie, Theologie und Ethik des Juden.

Alles היה ist aus הגה hervorgegangen, allem Sein liegt ein Gedanke zu Grunde, alles Seiende war früher gedacht ehe es ward, der Gedanke ist das Ursprüngliche, Vorweltliche, und alles Seiende ist nichts als ein verwirklichter Gedanke. Alles war früher gedacht als seiend, und der jüdische Sprachgedanke spricht mit noch größerer Wahrheit als jenes cogito ergo sum, die Tatsache des subjektiven Bewußtwerdens vom Dasein, die Tatsache der objektiven realen Existenz in cogitor ergo sum aus, ich werde gedacht darum bin ich, ich bin nur solange als ich gedacht werde, meine Existenz hängt von dem Gedanken eines Höheren ab, der mich denkt, mein und alles Seienden היה ist nur ein wirklich gewordenes הגה, ein wirklich gewordener Gedanke.

Sofort setzt alles Sein den Gedanken, alles Seiende den Denkenden, alles, was ist, Gott voraus, in dessen Gedanken es gedacht wurde, ehe es ward, und dessen verwirklichter Gedanke ist alles was ist: הגה — היה! Sein Gedanke vorangehend allem Sein!

In einer Welt voller Gottesgedanken bewegt sich daher der jüdische Gedanke, alles was ist, alles, was sich der Betrachtung seines denkenden Geistes darbietet, steht ihm als ein offenbar gewordener Gedanke Gottes da, und Gott ist ihm ein so notwendiges Postulat der Welt, er kann sei es das Weltall im Ganzen, sei es das geringste Stäubchen im Weltall so wenig ohne Gott denken, alles was ist, ist ihm schon durch sein bloßes Sein eine so unabweisliche Dokumentierung des Daseins Gottes, daß das Buch, welches ihm dieser sein Gott gereicht, auf daß

er dadurch nicht Gott aus der Welt, sondern die Welt aus Gott erkennen und begreifen lerne, und das man darum fälschlich die jüdische „Theologie" genannt, daß die Thora es für völlig überflüssig findet, das Dasein Gottes zu lehren, und nicht mit dem theologischen Satze beginnt: es gibt einen Gott, sondern, das Gottbewußtsein völlig voraussetzend, sofort in die in Himmel und Erde dastehende Welt einführt, um diese Welt und in ihr den Menschen und unter den Menschen den Juden aus ihrem Verhältnis zu Gott, aus dessen Gedanken ihr Dasein geworden, erkennen und würdigen zu lehren: בראשית ברא אלהי׳ את השמים ואת הארץ! Nicht Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde, sondern Himmel und Erde als Geschöpf Gottes mit allen Konsequenzen dieses Verhältnisses erkennen und beherzigen zu lehren, das ist offenbar Zweck und Inhalt dieses Weltenbuchs.

ברא nennt es dies Hervorgehen des Himmels und der Erde aus dem Gedanken Gottes. Vergleichen wir diese Wurzel mit ihren lautverwandten Abstufungen und Steigerungen: ברח, ברע, פרה, ברא, ברח die alle ein Freiwerden, ein Hinaustreten aus der Gebundenheit und dem dunkeln Innern in die Freiheit und helle Äußerlichkeit bedeuten, so dürfte die Annahme nicht fern liegen, daß ברא, welches chaldäisch ja ohne weiteres: draußen, die freie Außenwelt bedeutet, חיות ברא u. dgl., eben nichts anderes als: äußerlich machen, in die Äußerlichkeit setzen, damit aber sofort mit äußerster Präzision das יש מאין, die „Schöpfung aus nichts", den spezifischen Begriff: Schaffen ausdrückt. Vor der Schöpfung war die Welt, war überhaupt das zu Schaffende nur innerlich, im Gedanken des Schöpfers vorhanden, mit dem Schaffen macht der Schöpfer den Gedanken äußerlich, setzt ihn hinaus: ברא

Es ist überhaupt die Gedankenwurzel alles Seins, הגה, nicht ein bloß theoretisches, abstraktes Denken, sie ist vielmehr schon an sich ein nach außen strebender Gedanke. Heißt ja הגה auch ohne weiteres: hinausbringen, ausscheiden, הגו סיגים מכסף, הגו מלב דברי שקר, daher ja auch überhaupt Gedankenäußerung: לשוני תהגה צדקך und in gesteigerter Potenz ist חכה, die intensive, nach außen gehende Gedankenrichtung: harren.

Es ist daher schon von vornherein der in dem Welt-Sein verwirklichte Gottesgedanke nicht ein — wie sollen wir sagen? — mit physischer Notwendigkeit sich von selbst vollziehendes Produkt göttlichen Denkens, deo cogitante fit mundus; es ist vielmehr schon von vornherein das allem היה zu Grunde liegende הגה ein mit Wille und Absicht frei tätiges Wollen des Hinaussetzens des Gedankens in die Wirklichkeit. Diese freie Tat der Gedanken-Verwirklichung, deren

Produkt in dem Sein der Welt vor uns liegt, ist es vor allem, die das ברא bestätigt und die der ganzen offenbarten Schöpfungsgeschichte aufgeprägt ist. ויאמר א' יהי אור ויהי אור nicht weil Gott den Lichtgedanken ꝛc. dachte ward Licht ꝛc., sondern weil er sprach: es werde Licht ꝛc. ward Licht und Luft und Meer und Kontinent, wurde die Pflanzendecke der Erde, wurden die Gestirne des Himmels und das Lebendige der Gewässer, der Vogel in den Lüften, Tier und Vieh und das kriechende Gewimmel der Erde und der Mensch in seinem Ebenbilde. Und selbst nachdem der Gedanke Sein geworden, ist das Fortbestehen des Gewordenen, das Da-sein alles Seienden auch nicht eine bloße, notwendige Konsequenz des einmal Gewordenseins. Auch nachdem jegliches geworden hat es nur Fortbestand weil nach Gottes, des Schöpfers seines Werdens, Einsicht sein Fortbestehen gut, d. h. ja dem Weltenzwecke in dem ganzen Zusammenhang der Dinge förderlich und entsprechend ist. Gott schaut das durch ihn Gewordene, nachdem es geworden, nochmals an, daß es gut sei — וירא א' כי טוב — und nur darum besteht es fort in der Gesamtreihe der Wesen. Das Fortbestehen, das Da-sein des einzelnen und Ganzen ist ebenso ein Produkt des göttlichen Anschauens, der Einsicht und Ansicht und Aufsicht Gottes, ist ebenso nur eine Konsequenz des noch gegenwärtig freien göttlichen Wollens, wie das Sein eine Konsequenz des freitätigen göttlichen Gedankens gewesen. Nicht weil die Welt einmal geworden, ist sie; sondern, weil Gott deren Fortbestand für „sehr gut" erkennt, darum ist sie — וירא א' את כל אשר עשה והנה טוב מאוד —

Dieses Nichtaufgehen Gottes in die Welt, sondern das objektiv Dahingestelltsein der geschaffenen Welt vor ihren Schöpfer und Meister und deren auch in ihrem Fortbestehen völlige Abhängigkeit von diesem Schöpfer und Meister, das ist die große Weltdeutung aus Gott, die die Schöpfungsgeschichte zur Grundlage der jüdischen Weltanschauungen gemacht. Sie führt den denkenden Geist in die Anschauung des Himmels und der Erde und aller ihrer Wesenschar und spricht: wenn dir in allem Seienden ein Gedanke entgegendämmert, und du den Denkenden suchst, dessen Gedanke in jedem Sein sich dir offenbart:

ויאמר א' יהי ויהי כן, so ist es Gott, der zu seinem Gedanken gesprochen: „Werde" und da ward es so, wie es nun deinen Blicken gegenwärtig steht.

Aber auch nachdem alles geworden, ist es das göttliche Wohlgefallen an seinem Da-sein, das dem einzelnen und Ganzen das Da-sein gewährt: וירא א' את כל אשר עשה — וירא א' כי טוב והנה טוב מאוד,

— wäre sein Dasein nicht gut, ein Wink von Ihm, und die gewordene und seiende Welt sänke in ihr Nichts zurück. —

Mehr aber, als alles, ist dieser ganze Gedankengang in einem einzigen Worte: "ויכלו„ enthalten, welches die Institution einleitet, welche der Weltenschöpfer, als Denkmal eben dieser Schöpfung für den Menschen, in die Weltzeit mit dem siebten Tage eingefügt, und mit welchem noch der Jude jeden siebten Tag bei seinem Eintritte begrüßt und damit das Faktum der Weltschöpfung über die Welt hin als Träger dieses Gotteszeugnisses ausspricht, und damit seiner Anschauung dieser Welt den Grundgedanken immer aufs neue aufprägt:

ויכלו השמים והארץ, diese Himmel und diese Erde: "כלה!„ ויכלו: intensiv nach einem Ziele streben, und zum Ziele gelangen, daher: schmachten, sich nach etwas sehnen, und enden. Daher auch כלי das für die Erreichung eines Zieles Bereitstehende, das Werkzeug, Gerät. ויכלו: sie wurden zu dem Ziele gebracht! Von Himmel und Erde ausgesprochen, bezeugt somit dieses Wort ein dreifaches: 1) diese Himmel und diese Erde waren einst nicht. 2) Als sie nicht waren, waren sie in ihrem ganzen gegenwärtigen Dasein als Ziel, somit als zu verwirklichender Gedanke in einem Denkenden und Wollenden vorhanden. 3) Und sie wurden von diesem Denkenden und Wollenden in vorausbedachter Absicht zu diesem Ziele gebracht.

Alles, was der jüdische Gedanke von Gott in seiner Beziehung zur Welt, von seinem vorweltlichen, von dieser Welt unabhängigen Dasein, von seiner Allmacht und Weisheit, von seiner Erhabenheit über und außer der Welt und wiederum von seiner dem kleinsten Weltensplitter als einem Gegenstand, Erzeugnis, Werk und Werkzeug seiner Gedanken nächsten Nähe — und ebenso alles, was der jüdische Gedanke von dieser Welt in Beziehung zu ihrem Schöpfer und Meister als seinem Geschöpf und Werk und ihm dienendem Werkzeug zu denken hat — alles dies vergegenwärtigt sich der Jude mit dem einzigen Wort: ויכלו!

Und wenn er bei dieser Betrachtung der Welt sich nicht vergißt, wenn er sich selber damit einbegreift in diesen Inbegriff der Welt, wenn er mit diesem ויכלו השמים והארץ auch sein Dasein als Verwirklichung eines Gottesgedankens, auch sich als Geschöpf und Werk und Werkzeug Gottes, somit diese Weltanschauung zu allernächst auf sich selber bezieht und in dieser gottgeschaffenen Welt seine Stellung zu Gott aufs neue beherzigen lernt, wer, wie dies ר' המנוא המתפלל ausspricht: בערב שבת ואומר ויכלו (שבת קי"ט), wer am Sabbateintritt betend ויכלו spricht, der, wie das tiefe Wort des jüdischen Weisen lautet, באלו נעשה

שותף לה'ב'ה במעשה בראשית, „der macht sich gleichsam zum Mitarbeiter am Schöpfungswerk!" Außer dem Menschen, von den großen Welten, die im Himmelsraume wallen, bis zu den kleinsten organischen oder unorganischen, lebendigen oder leblosen Atomen einer dieser Welten, ist alles Sein an sich bereits der verwirklichte Schöpfergedanke. Nur einen Kreis der Schöpfungsgedanken gibt es, den der Schöpfer nicht sofort in seiner Welt verwirklicht hingestellt, sondern deren Verwirklichung von der freien Energie eines Kreises seiner Geschöpfe abhängig gemacht; es sind dies die Gedanken aller jener Gestaltungen, die die Welt erst durch die geistig-sittliche, erdbezwingende und erdgestaltende Tätigkeit des Menschen, seines von Ihm für die Erdwelt geschaffenen Ebenbildes, erhalten soll. Der Mensch, der an jedem Sabbat mit seiner erdgestaltenden Tätigkeit innehält, sich erst aufs neue im Geist der jüdischen Weltanschauung seine eigene Weltstellung zum Bewußtsein bringt, und von diesem Bewußtsein aus den Entschluß in sich erneut: seinesteils mit allen ihm von seinem Schöpfer verliehenen Kräften die Gedanken, die Ziele zur Verwirklichung zu bringen, für welche ihm der Schöpfer diese Kräfte verliehen — המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו — der, wahrlich, weiht sich damit aufs neue zum Mitarbeiter am Schöpfungswerk, — für seinen Teil, in seinem kleinen Kreise, mit seinen kleinen Kräften dem kleinen Stückchen *seiner* Welt in ewig geistig-sittlichem Fortschritt die immer vollendetere, den Gedanken Gottes immer mehr entsprechende Gestaltung zu bringen, für welche Gott auch ihm in seiner großen Welt ein Plätzchen des Seins und Wirkens eingeräumt — damit aber seinesteils an Verwirklichung der Gottesgedanken in der Gotteswelt mitzuarbeiten. שותף במעשה בראשית — das ist die erhabene Weltstellung des reinen gottdienenden Menschen.

III.

Aber nicht nur das Welt-Sein in seiner allgemeinsten Erscheinung verkündet die Schöpfungslehre als Verwirklichung des Schöpfergedankens — ויאמר יהי ויהי — sie führt uns herum in dem großen Reiche der weltgewordenen Gottesgedanken, zeigt auf die großen gegensätzlichen Mannigfaltigkeiten hin, in denen dieses Sein zutage tritt: Himmel und Erde, Tag und Nacht, untere Wasser, obere Wasser, Meer und Kontinent, die organische Pflanzenwelt der Erde mit ihren zahllosen Gattungen und

Arten, die zahllose Sternenwelt des Himmels in ihren gesonderten Bahnen und Phasen, das Gewimmel Lebendiger im Gewässer mit ihren Gattungen und Arten, die beschwingten Lebendigen in den Lüften, die Scharen Lebendiger auf der Erde in ihren Gattungen und Arten, und endlich den Menschen — alle mit zugemessenem Stoffe, mit zugegliederter Form, mit zugewogenen Kräften, alle mit zugewiesenen Bereichen, jedem sein Spielraum und seine Grenze, allem ein Gesetz, in dem es sich entwickelt und leistet, herrscht und dienet, — und die Welt der Organismen und der Lebendigen, jedes in seiner Gattung gesegnet mit dem Segen des Fortpflanzens und des Gedeihens und mit den Mitteln der Ernährung und Erhaltung — weist auf diese ganze mannigfaltige Manifestation des Seins hin und weist auf Gott hin, der ויברא, ויעש, ויצר der diese Mannigfaltigkeit des Seins nach Stoff und Form geschaffen, gemacht und gestaltet, ויקרא und ויבדל, der Bereich und Wirken angewiesen und Grenze nach Zeit und Raum gezogen, der über die organische Welt hin das große Gesetz: למינהו ausgesprochen, nach welchem aus der gemeinsamen Erde, in der gemeinsamen Luft, in und mit dem gemeinsamen Gewässer, unter dem gemeinsamen Lichtstrahl doch bis zu dem kleinsten Keimchen hinab noch heute wie vor Jahrtausenden sein Urahn, jedes doch nur für die besondere ihm angewiesene Gestalt und Art des Seins und Wirkens sich entfaltet, und der endlich ויברך, der dieser großen Welt zum Dasein ringender Wesen den Segen des Gedeihens und Entfaltens, den Segen der Erzeugung und Vervielfältigung gegeben, und an dessen Munde sich noch alle, alle heute wie je mit jeder Fiber des Seins und mit jeder Lust des Werdens hangen.

Nicht nur ויכלו השמים והארץ, sondern auch וכל צבאם, nicht nur Himmel und Erde im großen ganzen waren vor ihrem Dasein als Gedankenziel ihrem Schöpfer gegenwärtig und wurden von Ihm zu dieser Stufe ihres wirklichen Daseins gebracht, sondern כל צבאם, die ganze Schar der Wesen in Himmel und Erde waren jedes mit seinem besonderen Dasein und seiner besonderen Weltstellung in Himmel und Erde besonderer Zielgegenstand des Schöpfergedankens und -willens, und ist auch in seinem Einzeldasein und Wirken ein Werk Seiner Weisheit und Macht, ein gesetzgehorchender Diener Seines Willens, ein gesegneter Gegenstand Seiner fürsorgenden Güte, und eben darum ist die ganze Schar von Wesen in Himmel und Erde צבא: Ein Heer, und ihr Schöpfer und Meister ist ד' צבאו', gebenedeit sei sein Name!

צבא. Nicht jede versammelte Anzahl von Wesen ist ohne weiteres ein Heer. Und wäre es eine Schar von Millionen, nicht Zahlengröße

macht die Schar zum Heer. Erst wenn die Hunderte, die Tausende, die Hunderttausende unter dem Befehle eines Einzigen stehen, erst wenn sie alle einem Gebietenden gehorchen, der Wille dieses Einen einen jeden an seinen Posten gestellt, auf diesem Posten ihm die zu lösende Aufgabe zugemessen und ihn für die Erfüllung dieses Pensums auf diesem Posten mit der nötigen Macht bekleidet und mit den nötigen Mitteln versorgt — Plan, Zweck und Absicht des Ganzen und Einzelnen ruht im Geiste des Einen, jeder hat seine Bestimmung erfüllt, so er seinesteils und seines Orts den ihm zugewiesenen Bruchteil des, ihm vielleicht völlig unbekannten, völlig unbegreiflichen Planes treu und vollkommen löst — nicht die Anzahl, der sich unterordnende Gehorsam unter den Willen und die Führung eines Einzigen macht die Schar zum Heer. Im Heer waltet nur ein Geist, ein Wille — auch alle Befehlshaber sind nur Willensträger — dem alle, wie der gegliederte Körper der Seele, gehorchen. Ein Heer ist somit die zu großem Umfange erweiterte Persönlichkeit eines Einzigen, ist gleichsam der erweiterte umfangreiche Körper dieses Einen, dessen Geist und Wille den ganzen Körper bis in das äußerste Glied beseelt und bewegt; darum heißt ein Heer: צבא.

צבא ist nämlich lautverwandt mit צבה, und so wie dieses, konkret, die Ausdehnung, die umfängliche Erweiterung des Körpers bedeutet — וצבתה בטנה — also, metaphorisch, צבא die künstlich umfängliche Erweiterung einer Persönlichkeit, indem sich viele mit ihrem Leben, ihren Gliedern und Kräften dem wollenden Geiste dieses Einen zu unverbrüchlichem Gehorsam zu Gebote stellen — und also ד' צבאו' in seinem Weltenheer: אות הוא בצבא שלו!

Der bewegende und gebietende Wille ist der Mittelpunkt — und das gehorchende Weltenheer die Peripherie.

Vielleicht ist auch das lautverwandte צוה nicht minder sinnverwandt. צוה im Piel ist eben nichts anderes als: Heerbilden, jemanden auf einen Posten stellen, Wille und Kraft eines andern sich dienstbar machen, somit seine eigene Persönlichkeit durch die Persönlichkeit eines andern erweitern, und alle מצות ד' sind nichts anderes als Anweisungen des Welten-Heer Führers für einen jeden von uns, was wir auf dem uns von ihm mit unserem Dasein angewiesenen Posten zu beachten und zu erfüllen haben.

Denn der Gedanke צבאו' ruft uns alle zum Heeresdienst im Weltenheere des einen Einzigen — auf seinen Posten ist jeder von uns gestellt, — ausharren und gehorchen ist da die Summe unserer Losung — für diesen ausharrenden Gehorsam erwarten wir von ihm Kraft und Mittel — es gilt uns gleich, wohin wir gehen, es gilt uns gleich wo wir stehen,

unsere Schwungkraft in seinem Dienste freudig üben, das ist die ganze Seligkeit unseres Seins, jetzt und ewig — also stehen seine Engel um seinen Weltenthron, „sechs Flügel, sechs Flügel jeglichem, mit zweien verhüllt er sein Angesicht, mit zweien verhüllt er seine Füße und mit zweien fliegt er": also steht und bewegt sich das kleinste Würmchen, das kleinste Keimchen und der große Sonnenball und das noch größere Universum in seinem, seinem Reiche, alle getragen von seiner Liebe, alle belebt von seiner Kraft, alle geführt von seiner Macht, alle schaffend in seinem Dienst, alle selig in seinem Sein. —

Gott — im Himmel hat Er seinen Thron gestellt,
Aber sein Reich waltet über alles.
Segnet Ihn, seine Engel ihr,
Kraftgerüstet, sein Wort vollstreckend
Zu gehorchen seinem Wort!
Segnet Ihn, seine Heere alle,
Seine Diener, Vollstrecker seines Willens!
Segnet Ihn, seine Werke alle, an allen Stätten seines Reiches —
Segne auch du, meine Seele, Gott!

Während aber der Gedanke צבאו׳ jedes Atom im Weltenreiche an seinen Posten weist, auf diesem Posten jedes zum משרת und מלאך, zum Diener und Boten Gottes weiht und die Summe der Daseinsbestimmung aller Wesen in ברך את ד׳, in „Gott segnen", d. h. in Förderung seines Weltenzwecks durch Erfüllung seines Willens zusammenfaßt; während dieser Begriff das Heer der Wesen von der Seite ihrer dienenden Wirksamkeit im Gottesreiche denken lehrt, spricht ein anderer Begriff die Gesamtsumme dessen aus, was das Weltall im ganzen und jegliches Wesen in diesem Weltganzen dem betrachtenden und Erkenntnis suchenden Menschengeist bringt. Dieser Begriff heißt: הללי׳.

אלל, חלל, הלל, עלל — Verneinung, Ausstrahlung, Kreishöhlen-Bildung, Entwickelung — damit scheinen, wie in fortschreitender Lautsteigerung, also auch die verschiedenen, fortschreitenden Werdensstufen einer jeden, insbesondere organischen Bildung gegeben zu sein.

Denken wir uns den allerersten Anfangskeim eines werdenden Organismus als einen mit Kraft ausgestatteten Punkt, so wird die erste Phase seiner Erscheinung die Verneinung sein: אלל. אל ist nicht die theoretische Verneinung eines Prädikats wie לא, sondern die praktische Verneinung, die Zurückweisung eines Anderseins. Und alles besondere Werden beginnt eben mit dem von allem anderen Sein losgelösten Für-

sich-sein. Konzentrierung ist die erste Erscheinung, sie ist wesentlich Negation jedes Anderseins: אלל.

Ausstrahlung der Kraft von einem Zentralpunkte aus ist die Stufe: הלל. Indem aber die Kraft von dem Zentrum aus allseitig mit gleicher Mächtigkeit ausstrahlt, so bildet sie die dritte Erscheinung des Werdens, die Kreishölung: חלל, und mit ihr ist der allererste sichtbare Anfang aller Organismen gegeben. Alle Organismen beginnen mit חלל, mit Bläschen- oder Zellenbildung. Und daher heißt wohl jeder Anfang eines Werdens überhaupt: התחלה החל, rad. חלל. Ein Anfang ist gegeben sobald, sei es auch in kleinster Dimension, eine Kraft einen Raum gewonnen, innerhalb dessen sie sich nach allen Seiten hin entwickeln kann. Dieses Haus, welches sich eine Kraft von einem Mittelpunkt aus bildet, wird ein Zellenbläschen. (Im Vorbeigehen bemerken wir, daß gleichzeitig חלל auch die physische und moralische Tötung, Erschlagen und Entweihung, und החל ganz unterscheidungslos ebenso entweihen wie anfangen bedeutet, und dürfte diese sprachliche Erscheinung dem jüdischen Gedanken die tiefste, trostreichste Wahrheit verbürgen, daß es ebenso wenig eine moralische wie physische Vernichtung gibt. Alles moralische und physische Töten, ist nichts als ein Zurückwerfen in den Anfang, und dem moralisch Getöteten ist die wieder lebensvolle sittliche Zukunft ebenso gewiß, wie jedem Atom der Leiche das Wiedererstehen zum physischen Leben. Beide sind nur wieder in den Anfang des Werdens zurückgeworfen. Aber sie werden!)

Die Entwickelung endlich innerhalb des durch den „Anfang" abgesteckten Raumes ist die vierte Stufe und heißt: עלל. Daher עלילה: die Ausführung eines Planes. עולל das in Entwickelung begriffene Kind.

Wir heben aus diesen Begriffen הלל zur nähern Betrachtung in seiner Verbindung mit Gott hervor. הלל im קל und חבעיל heißt strahlen. הלל im ביעל heißt nun: Wiederstrahlen, die Strahlen zurückwerfen, wodurch der Strahl den Betrachtenden auf seinen Ausgangspunkt zurückführt, das Zentrum vergegenwärtigt, von welchem er ausgegangen, und das ist die Erscheinung eines jeden Wesens mit seinem ganzen Sein für den betrachtenden Menschengeist in Beziehung zu Gott. Wie sie alle Ausstrahlungen sind von seiner Allmacht und Güte, also führen sie alle den sie betrachtenden Menschengeist auf diese Quelle ihres Daseins zurück; jedes einzelne ein Wiederstrahl dieser Allmacht, Weisheit und Güte und das ganze Universum ist nichts als Ein großes Halleluja — הללו׳! Ein großer Strahlenspiegel der Gottesallmacht.

הללו׳! (Ps. 148.)

Strahlet Gott wieder von den Himmeln,
Strahlet Ihn wieder in den Höhen,
Ihn, seine Engel alle,
Ihn, alle seine Heere!
Strahlet Ihn wieder Sonne und Mond,
Ihn, alle Sterne des Lichts,
Ihn, des Himmels Himmel
Und die Wasser, welche über den Himmeln!
Sie strahlen den Namen Gott hernieder,
Denn Er gebot und sie wurden geschaffen,
Er stellt sie hin für ewig und immer,
Das Gesetz hat Er gegeben, und darum weicht es nicht —
Strahlet Gott wieder von der Erde,
Meerungetüme und alle Fluten
Feuer und Hagel, Schnee und Nebel,
Sturmwind, Vollstrecker seines Wortes,
Berge und Hügel alle,
Fruchtbäume und alle Cedern,
Tier und alles Vieh,
Gewürm und beschwingter Vogel,
Könige der Erde und alle Staaten,
Fürsten und alle Erdenrichter,
Jünglinge wie Jungfrauen,
Greise samt Knaben,
Den Namen Gott strahlen sie wieder,
Denn sein Name hebt sich allein empor,
Seine Majestät über Erde und Himmel —

הללו׳! (Ps. 150.)

Strahlet Gott wieder in Seinem Heiligtume,
Strahlet Ihn wieder in Seiner Siegesveste,
Strahlet Ihn wieder in Seinen Allmachttaten,
Strahlet Ihn wieder nach Seiner Größe Fülle!
Strahlet Ihn wieder bei rufendem Schofarton,
Strahlet Ihn wieder bei Psalterklage und Harfenernst!
Strahlet Ihn wieder bei Pauke und Reigentanz,
Strahlet Ihn wieder bei Schalmeienfreude und Flötenlust!

Strahlet Ihn wieder bei schallenden Cymbeln,
Strahlet Ihn wieder bei schmetternden Cymbeln,
Jeder Atemzug strahle Gott wieder,
הללוי׳!

IV.

Vielfach hat man es versucht, der Vorstellungskraft denkender Menschen eine Idee von der Unermeßlichkeit des Weltenraums zu veranschaulichen. Vielleicht ist keine Vorstellung also geeignet, diesem Versuche zu Hilfe zu kommen, als diejenige, die uns mit einem paar Psalmworten gegeben ist, die wir in unserer vorigen Betrachtung erwähnt. Der Psalm, der das ganze Universum zu einem Halleluja auffordert und zu diesem Ende Himmel und Erde durchfliegt, ruft שמי השמים והמים אשר מעל השמים in diese Strahlenharmonie der Gottoffenbarung mit auf. Er hat bereits Sonne und Mond und alle durch Licht sich ankündenden Sternenwelten genannt, und führt nun unsere Gedanken weiter hinauf bis zu dem „Himmel dieses Himmels und dem Wasser, das über diesem Himmel".

שמים, das zwiefache שם, das dort oben und das dort unten, der unermeßliche Doppelraum oberhalb und unterhalb der Erde mit seinen zahllosen Sternen, innerhalb dessen die Erde wie ein Punkt in der Mitte verschwindet, und nun שמי השמים, dieser ganze uns sichtbare Weltenraum von einem ferneren Doppelraum umfangen, gegen welchen wiederum unser ganzer Himmel wie ein Punkt in der Mitte also zusammenschwindet, daß sich die ganze uns sichtbare Unermeßlichkeit gegen diesen fernen Weltenraum wie unsere Erde gegen ihren Himmel verhält, — dieses Doppel-Dort unseres Doppel-Dorts — und über diesem Himmels-Himmel המים אשר מעל השמים Wasser noch werdende Welten deckend wie einst רוח א׳ מרחפת על פני המים — — —

Doch nicht in Gedanken einer Unermeßlichkeit möchten wir uns verirren, vielmehr innerhalb der durch unsere Sinne unserem Geiste zugänglichen Welt möchten wir versuchen, ob wir nicht einige von den Gedanken zu finden vermögen, in welchen sich dem jüdischen Geiste die geschaffenen Wesen und ihre Beziehungen darstellten. Weist uns doch das Wort der

Weisen auf das Lautzeichen hin, das, wie es seiner Bedeutung nach die geöffnete Umschränkung: „durch", „in", das räumliche oder dynamische Umfassen eines Inhalts, bedeutet, ebenso durch seine Form oben, unten und vorn die Schranke zeigt: ב, und der Weisheit unserer Weisen die Veranlassung bietet, uns gleich bei dem ersten Lautzeichen des Gotteswortes warnend zuzurufen: oben, unten, vor- und nachweltlich, מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור, steht eine Schranke der menschlichen Erkenntnis, nur der uns durch die Schöpfung und in derselben geöffneten Welt mögen wir denkend unsern Geist zuwenden und einige Funken Wahrheit zu gewinnen hoffen. Wenn wir dabei jedoch zunächst die Worte der jüdischen Sprache als Schlüssel zur jüdischen Weltanschauung betrachten, so ist uns dies wahrlich nicht ein mehr und minder geistreich sein sollendes Etymologienspiel. Nicht umsonst führte Gott dem Menschen die Geschöpfe vor, damit er „schaue wie er sie sich nennen werde". Ist gleich, wie hier tief bedeutsam niedergelegt ist, jedes Wort mit welchem der Mensch die Dinge benennt, nur der Ausdruck dessen, was die Dinge ihm, dem Menschen sind, אשר יקרא לו האדם, spricht somit kein Wort einer menschlichen Sprache die Bedeutung der Dinge an sich, die ganze objektive Wahrheit der Dinge aus, weil eben in das Wesen der Dinge an sich kein sterblicher Geist dringt, er vielmehr von den Dingen nur deren Eindruck auf ihn, den denkenden und nennenden Menschengeist kennt, sie somit nur von seiner subjektiven Stellung aus kennt und nennt: so fügt doch ebenso bedeutsam das Gotteswort hinzu: וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, daß die Benennung, womit der Menschengeist die Dinge sich nennt, gleichwohl deren „Name", somit wenngleich nicht die ganze volle Wahrheit und Wesenheit der Dinge begreift und ausprägt, dennoch eine Seite dieser Wahrheit und Wesenheit enthält, indem auch diese Beziehung der Dinge zum Menschen und das, was ihm von seiner Weltstellung aus und in dieser Weltstellung von den Dingen erkennbar und nennbar ist, mit zu ihrem Wesen gehört, und der, welcher der „Stelle" nachspürt, die der reine denkende Menschengeist den Dingen mit seinem Worte in seiner Welt anweist, jagt keinem müßigen Spiel der Schatten nach — und nun zumal in der Sprache, die vielleicht die frischesten Ausdrücke des ersten denkenden Menschengeistes auf Erden enthält, und jedenfalls die Sprache des Volkes und der Männer ist, die der höchste Gott aller Geister zu Depositären und Herolden seiner Wahrheit für die Menschheit gewürdigt. —

Heißt doch das bezeichnende Wort, der Name, in dieser Sprache: שם, שם aber ist wohl Zwillingsbruder von שם dort, beide Kinder einer

Wurzel שום (Vgl. יום, ימים, ימי). Wie שם, dort, das ortanweisende Wort ist, das den Dingen ihre Stelle im sinnlichen Raume, so ist שם, der Name, das ortanweisende Wort, das den Dingen ihre Stelle im geistigen Raume der Gedanken anweist, und beide sind von der Wurzel שום, die wir in der Sprache unserer Weisen als Ausdruck des „Schätzens", somit ja eben des „Ort-Anweisens in der Skala der Dinge" kennen.

Gehen wir nunmehr noch einmal auf das Wort zurück, das uns „Himmel" denken läßt, und in welchem wir vorhin nur einfach das obere und untere Dort: שמים erkannten. Dürfen wir in שם nicht nur die ortanweisende Partikel: Dort, sondern die ortanweisende, stellebestimmende Tätigkeit, rad. שום erblicken, so würde שמים an sich einen doppelseitigen, somit einander durch Gegenwirkung paralysierenden Einfluß von Kräften bedeuten, durch deren Resultat irgend ein Körper seine Stellung und Haltung im Mittelpunkte, wo sich die gegenwirkenden Kräfte kreuzen, erhält, in dem gegebenen Falle somit den Himmel als den Komplex aller außerirdischen Weltkörper, durch deren allseitigen Krafteinfluß die Erde eben ihre Stellung im Weltenraum einnimmt. In gleicher Weise würde die Summe aller übrigen Körper im Weltenraume für jeden andern Weltkörper שמים heißen, dessen Ortsdasein im Raume nichts als das Produkt der allseitig auf ihn „ortanweisend" einwirkenden Weltkörper wäre. Vielleicht gäbe es dann keinen tieferen und treffenderen Ausdruck für Himmel als שמים. שמים wäre dann die außerirdische, uns allseitig umgebende Welt, durch welche wir unser שם, unsern Ort im Weltenraum angewiesen finden. — Es wäre dann nicht der uns umfangende obere und untere Weltenraum, den wir von unserm Standpunkt aus שם „dort" benennen; es wären vielmehr die uns umfangenden Weltenräume, durch welche uns unser „dort" angewiesen würde; es wäre damit der Himmel als das Bestimmende, Bedingende, und die Erde demgegenüber als das durch das Himmlische, und das vom Himmel ihr werdende Bedingte, Abhängige bezeichnet. תולה ארץ על בלימה, בלימה von בלם, hemmen, sich gegenseitig aufheben, er hängt die Erde auf den Indifferenzpunkt, das Gleichgewicht der Kräfte.

Dunkler ist der Gedanke, der dem Ausdruck ארץ für Erde zu Grunde liegt. Die Wurzel ארץ selbst findet sich in anderer Beziehung nicht wieder. Dagegen berechtigen Sprach-Erscheinungen wie עלין, עלם, עלז — צוין, סום שוש, זוז u. s. w. und חלם, עלם, אלם, — עצר, עזר, חצר, אצר, אסר, אזר u. s. w. die Wurzel ארץ in lautverwandtschaftlichem Zusammenhange mit ארם, ארז einerseits,

sowie mit חרין, ערין andererseits zu betrachten. Vergleichen wir die durch ארז, ארם, אדן, ערין, חרין ausgedrückten Begriffe, und suchen den allen gemeinschaftlichen Grundgedanken, von welchem jede dieser Sprachformen nur eine besondere Modifikation ausdrücken dürfte, so scheint uns die auf „Einen Punkt gerichtete Entschiedenheit" die „entschieden individualisierende Richtung" der allen diesen Begriffen zugrunde liegende gemeinschaftliche Gedanke zu sein. ארם, das Sich-Antrauen der Braut, bewirkt die entschiedenste, ausschließliche Hingebung an eine einzige Persönlichkeit. חרין, die intensive, auf einen Punkt gerichtete, Schwierigkeiten überwindende (diese Modifikation des Begriffs liegt im ץ vgl. גזר, קצר, עזב, עצב, זרר, צרר u. s. w.) Kraft und Thätigkeit: Fleiß, Schärfe. ערין das rücksichtslose Losgehen auf sein Ziel, alles vor sich niederwerfende Keckheit, Dreistigkeit — (auffallender, uns noch unerklärbarer Weise heißt ערין beides: Keck sein, Überwältigen und Fürchten, vor dem Kecken zurückweichen, fast so wie Erschrecken in transitiver und intransitiver Bedeutung) — alles dies stellt in konkretester Verwirklichung die schlanke, starke und gerade in die Höhe bis zu ihrer Wipfelkrone wachsende Zeder: ארז dar. Demnach

ארז — ארם — ארין ergäbe für Erde den Begriff der „entschiedensten Individualitätenbildung". ארין ist die gemeinsame Mutter der verschiedensten Individuen, jedem gehört sie aber so ganz und so ausschließlich an, ist jedem „so entschieden angetraut", als ob sie nur für das Einzige da wäre. תוצא הארין נפש חיה למינה, למינו, למינהו, למינהם תדשא הארין דשא לְמינו — ihre ganze Energie ist in der typischen Gestaltung eines jeden organischen Wesens gegenwärtig, und in jeder Faser seines Stoffes, in jeder Linie seiner Form, wie in jedem Triebe seiner Kraft tritt das חריצות dieser ארוכה in aller מערצה, tritt die Entschiedenheit dieser Angetrauten in aller überwältigenden Energie zutage.

Diese Auffassung des Begriffes ארין dürfte sich auch noch durch eine andere sprachliche Bemerkung rechtfertigen.

Betrachten wir Wurzeln wie אכל, אהל, אבד, אהב u. s. w., so ergibt sich uns die Tatsache, daß die überwiegende Mehrzahl, und vielleicht alle, ihre Bedeutung in dem durch die beiden letzten Wurzelbuchstaben ausgedrückten Grundbegriffe mit vorgesetztem individualisierenden א finden. (ה) כל ist Vernichten, אכל ist Vernichten zum Selbstergänzungszweck eines Individuums: Essen. (ל) הל ist Strahlen, Radienbilden, אהל ist Kreisbildung zur Umgebung eines Individuums: Zelt. (ד) בד ist Sondern, אבד ist die vollends individualisierende Sonderung bis zum ausschließlichen Für-Sich-Sein, somit für alle anderen

Verlorensein. (ה) הב Bringen, Hingeben, אהב die Selbstthingebung und die Zusichbringung, beides zusammen: Liebe (im Gegensatz zu שנאה Haß, dem dorngleichen (סנה) von sich Abwehren). (ה) סב wenden, אבן das Sich-um-sich-wenden, die Bewegung um den eigenen Mittelpunkt: das Rad u. s. w.

Demgemäß hätten wir die Bedeutung von ארם, ארץ in רץ רם mit individualisierendem א zu suchen. (ם) רם ist aber Brechen, Spalten, רסיסי לילה, auch והכה הבית הגדול רסיסים, die Nebel- oder Tautropfen der Nacht (vgl. ברד lautverwandt mit פרד, die gesonderten Hagelkörner). (ם) רם ist somit abbrechendes Trennen. ארם Abbrechen von allem andern zum Zwecke der Vereinigung mit einem Einzigen: Sich-Antrauen. Ebenso ist (ץ) רצ eine brechende und drückende Gewalt und ארץ bezeichnet jedenfalls die Ausübung einer überwältigenden Macht für die Herstellung eines individuellen Einzelzweckes. Auch die Wurzel (ז) רז in רז, Geheimnis, weist auf ein Entziehen, Vorenthalten, somit auf eine isolierende Kraft hin, woraus sich mit dem individuellen א der oben angedeutete Begriff ארז bildet.

Ist aber ארץ die Bildnerin in festen Formen und Normen scharf geschiedener Individualitäten, waltet somit dort in aller Mannigfaltigkeit das nimmer wandelnde Gesetz der Ordnung, so bildet zu diesem allgemeinen Charakter der Erdwelt ein Teil derselben — scheinbar — einen entschiedenen Gegensatz, der nicht treffender als durch תבל, den Ausdruck für die Menschenwelt auf Erden, wiedergegeben werden kann.

תבל von בלל, Mischen, Mengen und zwar das Durcheinandermengen mit einem fremden Stoff, (wodurch es sich von ערב unterscheidet, welches auch das bloße Durcheinandermischen sonst geschiedener Objekte bedeutet), heißt gerade der Umsturz aller Ordnung, das Verwischen und Vermischen aller Individualitäten durch das überwältigende, in alles eindringende Element der Willkür. Deshalb werden auch gewisse Grade von Unzucht 3. B. M. K. 18, V. 23. K. 20, V. 12. mit תבל in Segolatform bezeichnet.

Allein diese scheinbar in planlose Willkür sich auflösende ordnungslose Welt ist gleichwohl ebenso wie Himmel und Erde von Gott gegründet לך שמים אף לך ארץ תבל ומלאה אתה יסדתם, sein ist der Himmel, sein die Erde, die Menschenwelt und was sie füllt hat er gegründet. Dieses Aufgehen der Erdwelt mit aller ihrer geordneten Mannigfaltigkeit in die alles umgestaltende Menschenwelt ist sein Plan, sein Wille. Diese Umgestaltung des Erdreichs zu einem Menschenreich ist kein Umsturz, ist ein Aufbau, ist Vollendung der Erdwelt, die er für diese Be-

herrschung durch den Menschen geschaffen. Er schafft die Erde mit seiner Kraft, bereitet die Menschenwelt mit seiner Weisheit und einigt mit seinem „Verhältnis setzenden Geiste" die Himmel עושה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו ובתבונתו נטה שמים (Jerem. K. 10. V. 12) und schon indem die Entwickelung der Erdwelt unwandelbar Gottes ist, ist auch die Menschenwelt nicht seiner Macht und Leitung entzogen, die Menschenwelt, die mit jeder ihrer Beziehungen an die Erdwelt gebunden ist; denn Gottes sind die Stützen der Erde und auf sie hat er die Menschenwelt gegründet כי לד' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל (Sam. I. K. 2. V. 8.).

— — — — — —

Siehe Gott erhebt durch seine Kraft,
Wer gleicht ihm als Lehrer!
Wer hat ihn seinen Weg geheißen,
Wer gesprochen, da hast du Unrecht getan!
Gedenke, wie weit reicht schon sein Werk,
Das die Menschen schauen!
Alle reinen Menschen haben Ihn von je geschaut,
Der Gesunkene noch sieht ihn von Ferne —
Siehe, Gott ist aber auch weithin groß, wo wir's nicht mehr wissen.
Seiner Jahre Zahl ist unergründlich.
Mindert er des Wassers Tropfen hier
Werden sie zu Regen geläutert für seinen Dunst,
Den dann die Wolken träufeln lassen,
Hinabgießen auf den stolzen Menschen.
Und begreift er auch, wie sich die Wolken breiten,
Bleiben doch erstaunende Wirkungen seine Hülle.
Siehe, über ihn hat er sein Licht gebreitet
Und ihm des Meeres Wurzel verdeckt.
Denn durch beide richtet er die Völker,
Gibt Speise er dem Häufenden.
Auf Händen haben wir's und er verhüllt uns das Licht
Und gebietet ihm wohin es treffen soll.
Von Ihm erzählt Sein Donner:
Auch über den Hochsteigenden gibt's eine Hörigkeit!
Dem auch zittert mein Herz entgegen,
Und springt aus seiner Ruh' —
Höret ihn, hört, in dem Beben Seine Stimme,
Und das Wort wie es aus seinem Munde fährt!
Unter dem ganzen Himmel geht gradaus sein Weg,

Und sein Licht faßt die Fittiche der Erde
Hintendrein donnert eine Stimme —
Es ist Gott, der in seiner Hoheit Stimme donnert —
Und Er folgt ihrer Ferse nicht
Wenn wir auch seine Stimme hören.
Donnert Gott mit seiner Stimme Wunder
Übt Er auch Großes wo wir nicht hinmerken,
Spricht auch zum Schnee: werde zur Erde,
Und Regen ist Sendung und Regen sind die mannigfaltigsten Sendungen seiner Macht,
An jedes Menschen Hand legt er mit ihm Sein Siegel,
Zu erkennen alle Wesen seines Werkes —
Und das Tier ist in der Lauer
Und ruht in seinen Höhlen,
Aus der Kammer kommt der Sturm
Und aus den Stürmenden die Kälte,
Von Gottes Hauch, Er gibt den Frost,
Und des Wassers breite Fläche steht in festem Guß.
Auch der feinste Strahl sprengt die dicke Wolkenschicht
Streut sein lichtumsäumt' Gewölk umher —

So ist Er aller Ursachen Hebel,
Gestaltet sie sich durch seiner Weisheit Kunst für ihre Wirkung, —
Alles ist, wie Er sie befehligt
Über die Menschenwelt hin zur Erde;
Sei es zur Züchtigung, sei's für Seine Erde,
Sei es zur Liebe — Er läßt es sein — (Hiob K. 36. V. 22 u. f.).

Darum ist תבל und ארץ die Menschen- und Erdwelt mit einander eng vermählt. Nicht nur dem einmal von Gott gegebenen physischen Gesetz folgt die Entwickelung der Erde sondern nach dem jedesmaligen Erziehungsbedürfnis der Menschen gestaltet Gott die physische Entwicklung der Erde. Darum trauert die Erde, wenn die Menschenwelt sittlich sinkt und Himmel und Erde, Wald und Flur jauchzen dem Tage entgegen, wo die Erziehung des Menschengeschlechts ihrem Ziele entgegengeht und die geistigen und sittlichen Beziehungen der Menschen unter Gottes alleiniger Herrschaft diejenigen einzig wahren Gestaltungen erhalten, denen auch die physischen Verhältnisse der Erde in Paradiesesblüte harmonisch zulächeln können.

Siehe, der Tag des Herrn kommt,
Er erscheint hart und zürnend
Die Erde zur Einöde zu machen,
Daß er ihre ergrauten Sünder von ihr vertilge.
Denn die Sterne des Himmels und ihre Trabanten lassen Licht nicht leuchten,
Dunkel ist selbst die Sonne bei ihrem Hinaustritt
Und der Mond läßt sein Licht nicht strahlen,
So suche ich sicherlich über die Menschenwelt das Böse heim
Und über die Schuldvollen ihre Sünde,
Und mache ein Ende dem Hochmut der Frevelnden
Und beuge nieder den Stolz der Kecken.
Mir gilt der elendeste Mensch mehr als Gold
Ein Mensch mehr als Ofirs Schatz.
Darum erschüttere ich Himmel, daß die Erde aufschrecke von ihrer Stelle
Ob des Zürnens Gottes der Weltenheere,
Am Tage, wenn sein Zorn erglüht — — (Jesaias K. 13. V. 9 u. f.)

— — — — — —

Es trauert, es welkt die Erde
Indem geknickt liegt und welk die Menschenwelt,
Geknickt ist die Höheschicht des Volks der Erde.
Die Erde wird zur Heuchlerin unter ihren Bewohnern,
Weil sie Lehren überschritten, Entgegengesetztes zum Gesetz erheben,
Zerstört haben den Bund der Ewigkeit,
Darum, Fluch hat die Erde verzehrt, weil ihre Bewohner sich verschuldet,
Darum, weil in Hader die Bewohner der Erde sich aufgerieben und der Mensch, gesunken, zum verkümmerten Rest geworden — (das. K. 24. V. 4 u. f.).

— — — — — —

Vertrauet auf Gott bis zum äußersten Ziel
Denn in Gott 'ה ist der Fels der Zeiten.
Denn hat er die Bewohner der Höhe, die stolze Burg gebeugt,
Wirft er sie nieder, bis zur Erde nieder, legt sie in Staub,
Daß ein Fuß sie zertritt, Füße des Armen, Schritte des Dürftigen,
Bleibt die Geradheit der ewig gebahnte Pfad dem Gerechten,
Denn du, Gerader, bestimmst des Gerechten Pfad.

Darum auch auf dem Wege deiner Strafgerichte haben wir dein, Gott, gehofft,
Deinem Namen und deinem Andenken gehörte die Sehnsucht der Seele.
Als meine Seele hatte ich dich erkoren in der Nacht
Und auch als meinen Geist in meinem Innern suche ich dich am Morgen.
Denn, wie deine Gerichte der Erde wurden, lernten Gerechtigkeit die Bewohner der Menschenwelt —
(das. K. 26. V. 4 u. f.).

— — — — — —

Bringet Gott, Völkerfamilien,
Bringet Gott Ehre und Macht!
Bringet Gott seines Namens Ehre
Erhebt Huldigungsopfer und kommt zu seinen Höfen.
Werfet euch Gott hin im Heiligtumsschmuck,
Bebet vor Ihm, die Erde all!
Saget's unter Völkern: nunmehr ist Gott König, nun wird auch die Menschenwelt gegründet sein, daß sie nicht mehr schwanke,
Er richtet Völker in Geradheit!
Es freuen sich die Himmel,
Es frohlockt die Erde,
Es braust das Meer und seine Fülle,
Es jauchzet das Feld und alles in ihm,
Dann jubeln alle Waldesbäume
Gott entgegen — denn Er kommt, denn Er kommt die Erde zu ordnen;
Er ordnet die Menschenwelt durch Gerechtigkeit
Und Völker durch treues Festhalten an Ihn!
(Ps. 96. V. 7 u. f.)

— — — — — —

Davids Psalm: Gottes ist die Erde und ihre Fülle,
So auch die Menschenwelt und ihre Bewohner.
Denn Er hat an Meeren sie gegründet,
Und baut an Ströme fort und fort sie weiter.
Wer dann wird empor kommen auf dem Berge Gottes,
Wer bestehen bleiben an dem Ihm heiligen Ort?

„Wer rein an Hand und lauter ist an Sinn,
Wer nicht dem Nichtigen zuträgt die mir gehörende Seele,
Und nicht dem Truge schwört,
Der nimmt Segen hin von Gott
Und Milde vom Gotte seines Heils —"
Das — ist das Geschlecht derer, die Ihn suchen,
Die deiner Richtung folgen, Jaakob, Sela!
Hebet Tore euer Haupt,
Werdet gehoben Pforten der Zeit,
Daß eingehe der König der Ehren!
Wer ist der König der Ehren?
Gott, unwiderstehlich und stark,
Gott der Starke des Krieges!
Hebet wieder Tore euer Haupt,
Und hebet es Pforten der Zeit,
Daß eingehe der König der Ehren!
Wer ist dann der König der Ehren?
Gott der Weltenheere,
Das ist der König der Ehren, Sela — (Ps. 24.).

Denken wir noch mit wenigem den Gedankengang dieses Psalms an. Die Erde und alles, was die Erde spendet, gehört unmittelbar und unwandelbar der Leitung Gottes an, darum ist auch die Menschenwelt und die ganze sich in ihr gestaltende Menschengesellschaft sein. Denn schon in ihren ersten Grundlagen ist die Menschengesellschaft durch die für dieselbe projektierte Gestaltung der Erde bedingt, die Verteilung von Land und Wasser, von Meer und Kontinent, und wieder die durch die Wasserscheide der Ströme modifizierte Bodenbeschaffenheit der Kontinente und Länder gaben und geben der Ansiedelung und Entwickelung der Menschengesellschaft ihre Verbindung und Richtung, und somit ist es Gott, der auch die Menschengesellschaft in ihren Grundlagen und Entwickelungszweigen gegründet und fort und fort erhält und leitet.

Die ganze Erde mit der sich auf ihr und an ihr entwickelnden Menschenwelt ist daher ein Gottesberg, und jeder Fleck auf ihr eine Ihm geheiligte Stätte, und berechtigt ist darum die Frage, wer auf dieser Gotteserde Bestand und Heil gewinne? Ebenso nahe liegt aber auch die Beantwortung dieser Frage: Nicht der mehr oder mindere Anteil an dieser Erde, sondern der mehr oder minder gotttreue Gebrauch dieses Anteils bedingt alles endliche Bestehen und Heil und nur derer ist die

Zukunft auf der Gotteserde, die, wenngleich nur mit dem bescheidenen machtlosen Jakobanteil ausgestattet, nicht die Machtgröße, sondern die Gottestreue suchen und ihr Streben darin aufgehen lassen, rein an Hand und lauteren Sinnes jeden Atemzug als von Gott gewährt und in Gottes Dienste zu veratmen.

Diese Zukunft der Menschenwelt auf der Gotteserde, diese Herrschaft Gottes in der Menschenwelt, sie ist das unwiderstehlich von Gott herbeigeführt werdende Ziel aller Menschengeschichte. Nicht draußen, in dem außermenschlichen Reiche der Natur, wird für immer nur die Herrlichkeit Gottes thronen. In die „Tore", in die Gestaltungen der staatlichen Menschengesellschaft zieht Gott in der Majestät seiner Herrschaft ein. Freilich sträuben sich diese Gestaltungen, gewaltsam gehoben — הנשאו müssen zuerst ihm „Tore" werden, daß Raum werde für die Gottesmajestät. Kämpfend und mit unwiderstehlicher Allmacht alles Widerstrebende und Widerstehende niederwerfend erscheint zuerst dieser die Menschenwelt zum Gottesreiche umwandelnde Einzug der Gottesmajestät — Trümmer hohler Menschengötzen bezeichnen ihren Weg durch die Weltgeschichte. —

Allein, wenn erst die Weltgeschichte sich als das Gottesgericht vollzogen — wenn die Menschen ihren Herrn und Meister erkennen gelernt — dann — ישא — dann heben friedlich und freudig die „Tore" ihr Haupt, dann zieht Gott zur endlichen, ewigen Herrschaft in den Menschenkreis ein. Und wie erscheint dann seine Majestät? מי הוא זה מלך הכבוד? Nicht mehr als der Streiter des Krieges, nicht mehr in seiner alles überwältigenden, unwiderstehlichen Macht, als ד' צבאות, als Gott in Mitte seiner Weltenheere, die sich alle, alle — und fortan die Menschenwelt in allererster Linie — zum treuesten Dienste um ihn scharen, als ד' צבאות zieht Gott dann ein in die Pforten der Menschheit für immer. —

V.

Die Aussprüche, mit denen uns das Gotteswort die organische Welt der Erde deutet, lassen uns dieselbe in einem stufenmäßigen Entwickelungsfortschritt zu immer größerer Selbständigkeit einerseits, andererseits in einer durch Gottes unwandelbares Gesetz gegebenen Umschränkung erblicken. Selbständigkeit und Umschränkung, Freiheit und Gesetz,

somit seine selbständige Entwickelung innerhalb eines feststehenden Gesetzes, das ist der Typus, den das Gotteswort durch Name und Ausspruch als Charakter und Bestimmung der leblosen und lebendigen organischen Welt verkündet. Und nicht umsonst dürfte gerade diese Seite in dem Wesen der Welt der Organismen so markiert hervorgehoben sein. Will ja das Gotteswort kein physiologisches Handbuch geben. Es führt uns vielmehr nur darum in dem Wunderreiche der verwirklichten Gottesgedanken umher, um uns diese Welt eben als Verwirklichung Seiner Gedanken, sodann unsere eigene Stellung im Kreise dieser Gotteswerke erkennen zu lehren, um uns endlich *für* diese Stellung *Sein* Gesetz, somit Seine Gedanken eines Menschenlebens zur freien Verwirklichung zu reichen. Es läßt uns das Gotteswort damit erkennen, daß das Gottesgesetz nicht erst mit dem Menschen, nicht erst mit dem Juden beginne, daß schon als organische Wesen die Entwickelung unseres ganzen Wesens nur in der Umschränkung seines Gesetzes sich zu einer höheren Freiheit erhebt, daß das Gesetz, welches überall sonst in den Organismen sich ausspricht, *an* uns ausgesprochen worden, auf daß wir es *frei* in uns *aufnehmen* und es mit göttlicher Energie freitätig verwirklichen.

נפש חיה, עץ, עשב, דשא, sind die Stufen, in welchen uns die organische Welt in immer größerer Freiheit, d. i. in immer größerer Losgebundenheit von dem sie erzeugenden Erdkörper entgegentritt.

דשא, der allgemeinste Name für den Pflanzenwuchs und daher für das Gewächs auf niedrigster Stufe. Die Wurzel דשא kehrt in keiner anderen Bedeutung wieder, nur im Chaldäischen begegnen wir דישא als Türe. Dürfen wir jedoch aus der Analogie von בוז und בזה, (בוא), הום und דמה, זור und זרה, זרא, כול und כלא, גוב und גבא u. s. w. auf eine Verwandtschaft von דוש und דישא schließen, so wäre uns in דשא, verwandt mit דוש, dreschen, ein Hinaustreiben des Innern, ein Hinauslegen des bis dahin verschlossenen Kerns und Inhalts (woher denn auch דישא, die Türe) gegeben. Indem ferner das Schöpfergebot an die Erde nicht im Kal, sondern תַּדְשֵׁא הארץ im Hiphil lautet, so heißt die Pflanze nicht sowohl דשא, weil sie aus dem Erdinnern hervorgetreten, sondern weil ihr ganzes Wesen ein fortgesetztes Entwickeln von innen heraus, ein immer volleres Hinaustreiben und Freimachen des inneren Keims und Kerns ist. So ist selbst שרש, Wurzel, vielleicht nur das breitere זרז, spornen, treiben; jedenfalls aber sind ihre höchsten Gipfelentwickelungen: זרע (verwandt mit זרה und צרע), פרה, פרח (verwandt mit פרא, פרע, ברא, ברה, ברח, פרח): Samen, Blüte, Frucht, nichts als Begriffe des Hinauswerfens, Losbindens, Freimachens und Frei-

werdens. עשב, lautverwandt mit עזב. עזב von etwas lassen, loslassen, verlassen, heißt in höchst eigentümlicher Weise gleichzeitig: befestigen, ויעזבו ירושלם עד החומה, Nehemias K. 3. V. 8. Es dürfte somit die Bedeutung: Selbständigmachen gegeben sein, d. h. so festmachen, daß es keiner weitern Stütze bedarf, sich selbst überlassen bleiben kann. (Sollte sich vielleicht das עזוב תעזוב עמו 2. B. M. K. 23, V. 5, ebenso erklären lassen, und damit auch das לא מסיימי קראי des ר' שמעון B. M. 32a, Siehe Thosaf. das. 31, a?) עשב ist somit das zur größeren Selbständigkeit aus dem Schoße der Erde entlassene Gewächs. Ist vielleicht das Charakteristische dieser größern Selbständigkeit in dem מזריע זרע gegeben und bilden sie somit die zweite Gewächsstufe, während דשא, bei denen das מזריע זרע nicht sichtbar und darum auch nicht genannt ist, die niedrigste Stufe, die Kryptogamen bezeichnet? Es wäre dann das Pflanzenreich in seinen drei scharf geschiedenen Gruppen in aufsteigender Linie: Akotyledonen, Monokotyledonen und nicht perennierende Dikotyledonen, und perennierende Dikotyledonen דשא, עשב und עץ gegeben.

In עץ gipfelt der Pflanzenorganismus. עץ, Wurzel עין, lautverwandt mit אוץ drängen, eilen, also mit Energie nach einem Ziele sich bewegen, findet sich in עוץ mit יעץ — עוצו עצה — dem Grundbegriffe eines Rates, Planes wieder. Diese Bezeichnung von Seelenzuständen und Vorgängen durch entsprechende Erscheinungen des Pflanzenlebens findet sich in unserer Sprache noch häufig wieder. So סעיף, אמר, חריש, מלל, שיח, שמח (צמח), שיש (ציץ). Was somit עצה als geistiger Seelenvorgang ist, das muß עץ als konkrete Erscheinung des Pflanzenlebens bedeuten. עצה Rat, Plan, ist aber nichts anderes, als eine eng miteinander verbundene Kombination von Vorsätzen zur Erreichung eines bestimmten Zieles. Und עץ ist eine eng miteinander verbundene Kombination von Pflanzengefäßen und Kanälen zur Erreichung der Frucht, die als Ziel das Äußerste des Pflanzenindividuums bildet. Die Bedeutung von עץ ist der gedrängte Weg zur Frucht.

עץ ist die höchste Stufe individueller Selbständigkeit, die im Pflanzenorganismus erreicht wird. Während דשאים und עשבים immer בני אדמה bleiben, als nicht perennierende Pflanzen mit jedem Jahre wieder aufs neue unmittelbar aus dem Schoße der Erde steigen, hat die Erde in jedem עץ eine individualisierende Sammlung von Kräften und Gebilden herausgegeben, die eine dauernde selbständige Individualität bilden, zu der sich die Frucht wie die niederen Pflanzen zur Erde verhält, und die ihre Existenz nach Jahren der Entwickelung zählt.

Allein der Baum wurzelt noch in der Erde und ist ebenso, selbst

noch in der letzten Stufe seiner Entwickelung, nur ein passives Produkt der Erde, wie er in seiner äußeren Erscheinung an die Erde gebunden und von ihr abhängig ist.

Die höchste und freieste Gestaltung gewinnt der Erdorganismus im נפש.

Vergleichen wir Wurzeln wie נשל und נצל, חרש חרץ, משה מצה, פשע פצע פשח פצח, פלש פלץ, פוש פוץ, עשר עצר, נתש נתץ u. s. w. so dürfte die Annahme einer Sinnverwandtschaft der lautverwandten נפש und נפץ gerechtfertigt erscheinen. שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל הארץ, in den drei Söhnen Noa's hatte die nachsündflutliche Welt die Einheit gemeinschaftlichen Ursprungs, von ihnen aber ging die Welt in völlig geschiedene Völkerindividualitäten auseinander. Das um Saul zur Schlacht versammelte Volk ging — da sie sieben Tage vergebens auf den Anfang des Unternehmens gewartet hatten — von ihm und auseinander, jeder zu seinem Privatberuf. Dieses Verlassen des vereinigenden Mittelpunktes und Sichhingeben in das Einzelleben drückt Saul aus: ראיתי כי נפץ העם מעלי. נפץ bezeichnet somit ein sich isolierendes Losreißen aus einem früheren gemeinsamen Zusammenhange, und נפש wäre ein aus dem bindenden Zusammenhange mit der Erde zum selbständigen Einzeldasein völlig hinausgesetztes Wesen. Wie עזב, loslassen, sich zu נפץ, zerstreuen und zerschmettern, verhält, so verhält sich die bereits von dem עשב, der Pflanze, erlangte freiere Entwickelung zu der dem נפש gewordenen Selbständigkeit. Die Identität von נפש und נפץ wiederholt sich in dem ganz verwandten Begriffe פוש, Vgl. נפוצי צאני ואין הורש Jechesk. K. 34, V. 6 und נפושו עמך על ההרים ואין מקבץ Nachum K. 3, V. 18. Eine eingehende Betrachtung dieser Sprachwurzeln lehrt aber ferner, daß die ש-Formen die widerstandslose Erscheinung derselben Tätigkeit und Zustände bezeichnen, die in den צ-Formen mit Überwindung widerstehender Schwierigkeiten u. s. w. hervortritt. So חרץ das Einschneiden in harte Stoffe, חרש vorzugsweise Einschneiden in den Ackerboden; מצה Aussaugen, משה Herausziehen aus dem Wasser, עצר gewaltsames Zusammenhalten, עשר Reichtum verschließen; בצר gewaltsam eindringen, בשר auflösen; בצע gewaltsames Vergreifen an etwas, בשע Vergreifen an etwas, das dem Vertrauen übergeben war, überhaupt Verletzung des Vertrauens, der Treue; שלח schicken, צלח über Schwierigkeiten mit Erfolg fortschreiten. So vielleicht auch נחץ drängen, zur Überwindung der von einem Ziele entfernenden Hindernisse drängen, und נחש, ohne die dazwischen liegenden trennenden Hindernisse zu beseitigen auf Entferntes und ganz Disparates wirken, oder solches auf sich wirken lassen wollen: Ahnungskünste treiben.

Vielleicht auch נחש die über Schwierigkeiten hinwegschlüpfende Schlange, und נחשת das sich anschmiegende, während ברזל, von ברז das bohrende und brechende Metall (wie ערבל von ערף)? u. s. w. u. s. w. Jedenfalls sind wir berechtigt uns zu sagen: wenn נבין das Losgesprengte heißen würde, heißt נפש: das seinem innersten Wesen gemäß völlig Losgetrennte, völlig für sich Dahingestellte; ja insofern נבין im Kal nicht sowohl das aktive Lossprengen, sondern das reflexive Sichlosreißen bedeutet, so wäre auch נפש das zufolge seiner eigenen inneren Natur aus dem mechanischen und organischen Zwange der tellurischen Mächte Hinausgetretene. נפש trägt, wenngleich nicht die Bedingungen seines Ursprungs, so doch die Bedingungen seines Fortdaseins und seiner Fortentwickelung wesentlich in sich. Selbst der kleinste, die Bedingung seiner Bewegungen nicht empfangende, sondern in sich selber tragende Punkt ist: נפש. Daher heißt הִתְנַפֵּשׁ sich in sich selber zurückziehen, sich des freisten Selbstseins teilhaftig machen, im Gegensatze zu der der Außenwelt dienenden Tätigkeit.

נפש, als die vollendete Individualität, findet daher auch ihre Bezeichnung durch das synonyme יחידה.

Mit נפש tritt eine neue Modalität des Seins in die Wirklichkeit, die Modalität des Lebens, תוצא הארץ נפש חיה: חיים!

Nach Analogie der sprachlichen Erscheinungen: מגג, מיי (Wurzel von מים Wasser), מכך, מקק, die alle ein Auflösen, nur in verschiedener Potenz bedeuten; קשר, כשר, ישר, גשר, die alle ebenso die kürzeste Verbindung zweier Punkte; oder גרש, ירש, כרש und selbst קדש, das den Eindringling abhaltende Wandbrett, die alle ein Hinaustreiben; oder שגר, שיר, שבר, שקר die alle, nur in verschiedener Beziehung und Potenz, ein aus sich selbst Hinausproduzieren bedeuten u. s. w. haben wir eben היה, das Sein, nur als Potenz von הגה denken, begriffen, und glaubten in חיה, leben, nur ein potenziertes היה, Sein, erblicken zu dürfen. Wir haben jedoch zwei verschiedene Wurzeln für Leben: חיה und חיי, die Wurzel von חי, היה und und חיים. חיי stellt sich uns nun in entschiedener Lautverwandtschaft mit חגג, חכך (Wurzel von חך, Gaumen) und חקק, somit als Glied desselben Begriffkreises dar. Unter diesen Wurzeln sind uns nun חכך und חקק am klarsten. חך Gaumen, ist das Organ der Prüfung des für die Assimilation mit dem Körper Geeigneten oder Ungeeigneten. חכך, die Gaumentätigkeit, ist somit: prüfend entscheiden, was dem Wesen eines Objektes, speziell dem Leibe gebührend ist oder nicht, was er aufnehmen oder zurückweisen soll. Dasselbe, was hier organisch vorgeht, bezeichnet aber sofort חקק als Vorgang des prüfend entscheidenden Verstandes für die freie sittliche Menschentat oder die gehorchende Weltordnung. Denn חקק ist

ebenfalls nichts anderes, als Festsetzen, was einem Objekte oder Verhältnis gegeben werden soll oder nicht. חק ist wesentlich die Gebühr. Vgl. חק לכהנים, מאת פרעה, לחם חקי, חקך וחק בניך u. s. w. Und auch für die sittliche Tat weisen im allgemeinen חקים die Objekte an, denen die Tätigkeit sich zuwenden soll und von denen sie sich fern zu halten hat. Ganz dasselbe sind für die Weltordnung die חקת שמים וארץ, die allen Kräften Ziel und und Spielraum, das Maß und die Grenze der Wirkung, somit das Bereich des zu Erreichenden und Nichtzuerreichenden setzen. Was der Gaumen für den Leib vollbringt, das hat die Weisheit des Schöpfers für Natur- und Menschentätigkeit, aus dem tiefinnersten Wesen eines jeden Verhältnisses heraus vollbracht, und es in חקים hier festgestellt und dort ausgesprochen. Ganz dasselbe wäre nun aber auch חיי als wesentlichstes Attribut des נפש. Ist נפש der zum selbständigsten Einzeldasein von dem übrigen Weltganzen freigelöste Punkt, so gibt ihm חיי die Kraft, mit selbstbewußter prüfender Tätigkeit das ihm sich Eignende aufzunehmen und das nicht sich Eignende abzuwehren. Dieses freitätige Aufnehmen und Abstoßen heißt: Leben. Mit ihm ist die נפש in die Obhut und Pflege der eigenen Tätigkeit gesetzt. Willkürliche Bewegung — gewöhnlich als Merkmal des Lebens aufgestellt — ist nur Äußerung dieses selbständigen Aufnehmens und Abwehrens. Denn alle willkürliche Bewegung ist nichts, als ein selbstbestimmtes Streben zu oder von einem Gegenstande. Das charakteristische Merkmal, ja mehr als das, der Begriff des Lebens ist aber nicht Bewegung, sondern die aufnehmende und abwehrende Tätigkeit.

Demgemäß haben wir auch den Begriff חגג aufzufassen. Während חגג einerseits die Kreisbewegung ist — יחוגו וינועו כשכור — und hiermit auch חוג, מחוגה, Kreis und Zirkel verwandt ist, — heißt חגג sich von dem Mittelpunkt des Nationallebens, dem נפש der Nation an- und hingezogen fühlen, und entspricht somit der Sammlung der Nation in den Umkreis des Thoraheiligtums, der Kreissammlung der Nation um Gott, dem wesentlichen Ausdruck der jüdischen Feste in der konkreten Erscheinung.

חיים ist somit die höchste Betätigung der Selbständigkeit, durch selbständiges Aufnehmen des dem נפש Entsprechenden und Zusagenden und selbständiges von sich Abweisen und Entfernen des Nichtzusagenden, Nichtentsprechenden, oder gar die Selbständigkeit Gefährdenden. Dem חיים gegenüber steht מות, die höchste Potenz von מוט, wanken. מוט ist der Zustand der geschwächten Selbständigkeit, מות der Zustand der vernichteten. Während חי die höchste aktive Energie ist, die alles sich Homogene überwältigend in sich aufnimmt und alles sich Fremdartige siegreich von sich

fernhält, ist מה umgekehrt das in vollendetster Passivität, widerstandslos allen Elementarmächten Preisgegebene, an die es aufgelöst zurückfällt, und von denen jegliche das aus ihm in sich aufnimmt was ihr homogen ist.

Da חיים, die selbständig anstrebende und abweisende Tätigkeit, — im tieferen Grunde nichts anderes als das Willensvermögen, — das wesentlichste Attribut der נפש ist, so sind auch weitaus die überwiegende Mehrzahl der von נפש ausgesagt werdenden Prädikate Tätigkeiten und Zustände, die auf dies Wollen oder Nichtwollen, Erreichen und Nichterreichen und die daraus hervorgehenden Zustände des Befriedigt- und Nichtbefriedigtseins Bezug haben. נפש חפצה, מתוק לנפש, תאות נפש, יודע צדיק נפש בחכמה, נפש שבעה, נפש רעבה, נפש שוקקה, נפש קשורה בנפש, אהבה נפשי, שנאה נפשי, נפשי תערוג, לעניות נפשי, מאנה לנגוע נפשי, געל נפשי תבלאמו נפשי, קצה נפשי, תחכה נפשי, תבכה נפשי, תגל נפשי u. s. w. u. s. w.

Indem ferner ihrem wesentlichen Charakter zufolge die נפש vermöge ihrer unabhängigen Selbständigkeit unter ihre eigene Obhut und Leitung gestellt ist, so werden auch die Tätigkeiten eines lebendigen Individuums auf dessen נפש zurückgeführt: נפשי בי תגע, נפשי בי תחטא, נפש שוגגת, נפש אשר תאכל, נפש בי תכעל u. s. w.

Daß ferner sich in נפש die ganze persönliche Existenz eines lebendigen Individuums konzentriert, und somit נפש in Gefahr kommt, gerettet wird, schwindet, erhalten bleibt u. s. w. ist selbstverständlich.

Der lebendige Organismus, innerhalb dessen die נפש waltet und vermittelst dessen sie ihre Tätigkeit vollbringt, besteht wesentlich aus בשר, עצמות und דם.

בשר, der Muskel- und Nervenleib ist der מבשר, der Herold zwischen נפש und Welt. Es bringt der נפש Eindrücke und Kunde von der Welt und vermittelt die Kundgebungen und Wirksamkeiten der נפש an und auf die Welt.

Da בשר somit das Medium ist, durch welches und in welchem die נפש für die sinnliche Wahrnehmung zu Tage tritt, so begreift sich der Ausdruck כל בשר für alles Lebendige in Sätzen, wie: ולא יכרת כל בשר עוד, קץ כל בשר בא לפני, וראו כל בשר יחדו u. s. w. Es kann aber auch in vielen dieser Sätze dem Ausdruck בשר der besondere Hinblick auf die spezifische Bedeutung des בשר unterliegen. Die Bestimmung des בשר, Herold zu sein zwischen Welt und Seele, beruht wesentlich auf der Fähigkeit und Tätigkeit des Empfindens. Ist doch Empfinden nichts anderes als in-sich-finden, einen Eindruck empfangen, eines Eindruckes inne werden, und darin besteht doch die ganze Vermittelung des בשר zwischen Welt und Seele. Daher steht

בשר als Gegensatz zu dem Unempfindlichen, Unempfänglichen für Eindrücke, לב בשר im Gegensatz zu לב אבן. כל בשר kann daher in Sätzen wie אשפוך רוחי על כל בשר וראו כל בשר יחדו, יבא כל בשר להשתחות, עדיך כל בשר יבאו, u. s. w. allerdings alle Empfänglichen, alle des entsprechenden Eindrucks Fähigen u. s. w. bedeuten. (In בצר tritt wieder die bereits oben erwähnte Bedeutung der צ-Wurzeln hervor. בצר bezeichnet nämlich das, worin man nicht ohne Schwierigkeiten zu überwinden eindringen kann. Daher מבצר die Festung, und בצור überhaupt schwer erreichbar machen, daher auch einheimsen, in Sicherheit bringen.) Die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke macht aber בשר ebenso zu dem der Zerstörung zunächst ausgesetzten Teile des lebendigen Wesens, daher bezeichnet auch בשר endlich das lebendige Wesen vom Standpunkte seiner Angreifbarkeit, Vergänglichkeit u. s. w. כל הבשר חציר, ויזכור כי בשר המה, סוסיהם בשר ולא רוח u. s. w. Da alle Kenntnis, welche die geschaffene נפש von den äußeren Dingen hat, nur auf den vom בשר empfangenen Eindrücken beruht, so ist ihre Erkenntnis keine unmittelbare, sie ist immer nur eine vermittelte, im Grunde nur eine subjektive, eine aus den empfundenen Eindrücken erschlossene, steht somit der göttlichen Kenntnis gegenüber, welche die Dinge an sich, objektiv schaut, und so kann Hiobs Frage lauten: העיני בשר לך אם כראות אנוש תראה (Hiob K. 10. V. 4.).

עצם, laut- und sinnverwandt mit אטם, חסם, schließen, den äußern Eindrücken unzugänglich machen, עוצם עיניו מראות, somit Gegensatz zu בשר, bezeichnet das Feste, Harte, Starke, Gedrungene und Geschlossene, und daher für נפש und בשר dasjenige Medium, durch welches der Außenwelt gegenüber die נפש Festigkeit und Macht gewinnt und übt: Knochen. נפש und בשר sind das eigentliche Aktive im lebendigen Organismus, עצם sind ihnen gegenüber passiv, allein sie sind das Mittel, durch welches ihre Aktion eine Widerstand leistende und überwindende Macht wird. Knochen sind daher die zum Kampf und Dienst gerüsteten Diener der נפש. In ihnen tritt daher zu allererst die Schwäche hervor: רחפו כל עצמותי ונבהלו עצמי u. s. w. und ihnen durch keine Schwäche gehinderte Rüstigkeit verleihen, ist Ausdruck einer wohltuendsten Gesundheitsspende: והשביע בצחצחות נפשך ועצמותיך יחליץ. Ein eigentümlicher Ausdruck der Schwäche ist: רבקה עצמי לבשרי, ובבשרי דבקה עצמי, die Knochen kleben am Fleische, sie lassen sich nicht durch Muskeln in Bewegung setzen, sondern hangen untätig am Fleische.

Es steht aber die נפש nicht unmittelbar mit dem בשר in Beziehung, die Beziehung wird vermittelt durch דם, Blut, den ersten Träger der Seele. In hohem Grade beachtenswert sind die Weisen, in welchen

das heilige Wort diese Beziehungen des Blutes zur נפש, und beider zum בשר andeutet. Diese Beziehungen treten bedeutsam hervor zur Charakterisierung des אבר מן החי und zur Motivierung des verbotenen Blut-Genusses. Wir lesen 1 B. M. K. 9, V. 4 אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו Die Accentuierung lehrt zu lesen: אך בשר, בנפשו דמו לא תאכלו. 3. B. M. K. 17, V. 10 u. f. ואיש איש מבית ישראל וגו' אשר יאכל כל דם ונתתי פני בנפש האכלת את הדם והכרתי אתה מקרב עמה. כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם, כי הדם הוא בנפש יכפר. על כן אמרתי וגו' ואיש איש מבני ישראל וגו' אשר יצוד וגו' וכסהו בעפר. כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו היא כל אוכליו יכרת Betrachten wir diese wiederholten und verschiedenen Wendungen des Ausdrucks: נפש כל בשר דמו היא — נפש כל בשר דמו בנפשו הוא — נפש הבשר בדם הוא — בשר, בנפשו דמו so zeigen sie offenbar die Absicht, die richtige Auffassung dieser Beziehungen zu sichern und von ihr alle irrtümliche materialistische Färbung, als ob die Seele in das Blut aufgehe, mit ihm identisch oder nur eine Accidenz desselben wäre, wie die uralte und nagelneue Lüge von der Stoff- und Kraftlehre lautet, fern zu halten. Gegen diesen alle Sittlichkeit tötenden, sittliche Freiheit zum Märchen machenden Irrtum mußte sich das Gotteswort ganz besonders gerade in dem Momente verwahren, in welchem es, den Fleischgenuß erlaubend, das Fleisch vom lebendigen Tiere und später auch das Blutessen entschieden und wiederholt untersagte, damit die נפש des Tieres nicht von der נפש des Menschen mit im Genuß hinübergenommen werde. Die Tiermuskel — das, der נפש gegenüber, Passive des Tierleibes — kann wohl auch Menschenleib und als solcher sodann von der Menschenseele in beherrschende Leitung genommen werden; nie aber habe sich das Aktive des Tierleibes, die Tierseele, mit der Menschenseele zu vereinigen. Indem nun wegen dieser Fernhaltung der Tierseele dem Menschenleibe das Blut verboten wird, lag die Gefahr nahe, Blut und Seele geradezu für identisch zu halten, der Seele gar keine selbständige Wirklichkeit zuzuerkennen, sondern sie nur höchstens für eine Modalität, eine Kraft des Blutes zu halten ꝛc., darum heißt es nicht ohne weiteres: esset kein Blut, denn das Blut ist die Seele, כי הדם הוא הנפש, sondern es wird das Verhältnis sehr scharf und anders präzisiert.

Schon bei dem אבר מן החי-Verbot der Noachiden heißt es בשר בנפשו דמו לא תאכלו. Man pflegte hier דמו als Appposition zu בנפשו zu erklären und beides mit בשר also zu verbinden, daß es heiße: jedoch Fleisch mit seiner Seele, nämlich mit seinem Blute — welches dann freilich die völlige Judentität ausdrücken würde — sollt ihr nicht essen.

Allein dieser Erklärung widerspricht einmal die Accentuation, die בשר entschieden von בנפשו trennt, dieses aber ebenso entschieden mit דמו verbindet. Sie widerspricht ferner der Halacha. Es wäre dann nämlich für den Noachiden der Blutgenuß verboten. Dem בן נח ist aber Blut unverboten, ja sogar דם מן החי erlaubt (Sanhedrin 59, a). Endlich hat man den Satz 3. B. M. K. 17 außer Acht gelassen, wo נפש כל בשר ganz ebenso דמו בנפשו genannt wird, wie hier בנפשו דמו steht. Es ist vielmehr evident, daß das reine Verhältnis der Seele zum Blute durch דם בנפש auszudrücken ist. Blut ist nicht Seele, es steckt auch nicht die Seele im Blute, es geht nicht die Seele in Blut auf, vielmehr geht das Blut in die Seele auf, wird von der Seele ergriffen und beherrscht, und: בשר בנפשו דמו, לא תאכלו heißt demnach Fleisch, während sein Blut noch in der Macht seiner Seele ist, sollt ihr nicht essen, d. i. eben nichts anderes als: Fleisch, das dem Tiere vom lebendigen Leibe getrennt worden, das also vom Tiere getrennt worden, als es noch vermittelst des Blutes im Dienste der Tierseele stand. Ebenso כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא, die Seele alles Fleisches ist sein von seiner Seele beherrschtes Blut. Das Fleisch ist vom Blute und das Blut von der Seele beherrscht, somit durch das Blut das Fleisch in der Dienstherrschaft der Seele. על כן, darum — während dem Noachiden nur das dem noch von der Energie der Seele erfüllten Tierleib entnommene Fleisch verboten ist — ist Israel, den Söhnen des Priesterreichs, gesagt: ihr sollt auch schon das Blut nicht essen, selbst nicht vom getöteten Tiere, כי נפש כל בשר דמו היא, denn die Seele ist das Blut. Man merke wohl, es heißt nicht דמו הוא, sondern דמו היא, nicht das Blut ist die Seele, sondern die Seele ist das Blut. Alles, was das Blut wirkt, wirkt es im Dienste und als Organ der Seele, die Wirksamkeit des Blutes ist in Wahrheit die Wirksamkeit der Seele; wer daher Tierblut ißt, ißt einen Stoff, der die unmittelbarsten Eindrücke der tierischen Seele empfangen hatte, und der Empfänglichkeit dieser Eindrücke ganz eigentlich zugebildet war. Wenn es demnach im Satze zuvor נפש הבשר בדם היא heißt, so kann füglich dieses ב- nur in der Bedeutung wie Jechesk. K. 1, V. 20 u. f. כי רוח החיה באופנים stehen, wo es offenbar den beherrschenden Einfluß des Geistes der Chaja in die Ofannim bedeutet; wird ja in den vorhergehenden und folgenden Sätzen diese völlige Abhängigkeit der letzteren von jenem Geiste der Chajoth ausdrücklich geschildert. Nur einmal heißt es geradezu kurzweg כי הדם הוא הנפש 5. B. M. K. 12, V. 23, das ist aber eben da, wo in משנה התורה das Blutverbot nicht erst gegeben, sondern dessen gewissenhaft ängstliche Beobachtung durch wiederholte und wiederholte War-

nungen aufs nachdrücklichste eingeschärft werden sollte, wo es daher ganz am Orte war zu sagen: sehet im Blute nicht einen indifferenten Stoff, dessen Aufnahme in den Menschenkörper gleichgültig sein könnte, כי הדם הוא הנפש, und mit dem tierischen Blute gewährt ihr auch der tierischen Seele einen Eingang in den menschlichen Leib. In hohem Grade bezeichnend ist der Ausdruck unserer Sprache für Blut: דם, Wurzel דמה, ähnlich, simile, sein. Ist doch Blut der für die Aneignung des Körpers vollständig assimiliert, d. h. den Bestandteilen des Tierkörpers ähnlich gemachte Stoff. Im Blute sind bereits alle Bestandteile des Körpers flüssig enthalten, es ist gleichsam der Tierkörper im Fluß. Durch den Blutumlauf wird jedem Teilchen des Körpers der Blutstrom zugeführt. Jedes Teilchen nimmt aus diesem allgemeinen Nahrungsstrom das ihm sich Eignende auf, und stößt das ihm Ungeeignete ab. Der lebendige Körper ist also, um in der jüdischen Sprachdenkweise zu sprechen, in jedem seinem Teilchen wesentlich: Gaumen, und somit חי; Aneignung und Abstoßen die wesentlichste und allgemeinste Lebenstätigkeit des lebendigen Leibes, und darum: חיים.

VI.

Das Dasein der נפש, ihr Einfluß auf דם, dessen Einfluß auf בשר, somit die ganze Lebenstätigkeit ist bedingt durch רוח, zu dessen Aufnahme der נפש die Fähigkeit verliehen ist. Der aus dem allverbreiteten רוח aufgenommene Anteil eines lebendigen Individuums wird נשמה, der Atem. Das Atmen selbst, das Aufnehmen der tauglichen und Ausstoßen der untauglichen Luftbestandteile, ist der allererste Akt des Lebens selbst, ist wesentlich חיי, das, wie wir aus seiner Verwandtschaft mit חנך erkannt, seinem Grundbegriffe nach nichts als ein prüfendes Aufnehmen des Geeigneten und Abweisen des Ungeeigneten bedeutet. Jeder Atemzug mit seiner ein- und ausatmenden Bewegung ist חיי in seiner konkretesten wirklichen Erscheinung.

Daß נשמה zunächst den Atem bedeutet, ist, scheint uns durch Stellen wie מנשמת א' יהן קרח, נשמת ד' כנחל נפרית u. s. w. wohl evident zu sein, da in ihnen jedenfalls damit ein konkreter Hauch bezeichnet ist. Ebenso: כל אשר נשמת רוח חיים באפיו zur Bezeichnung alles Lebendigen, weist direkt auf das Einatmen des Lebenshauches mit der Nase hin. Daß

sodann נשמה überhaupt als Ausdruck für das Lebendige genommen wird, wie לא תחיה כל נשמה u. dgl. ist ganz dem Sprachgebrauche analog, der ebenso בשר in dem Ausdrucke כל בשר für das Lebendige gebraucht. In beiden ist ein wesentlicher Teil des lebendigen Organismus, und zwar derjenige für das Ganze genommen, in welchem das Dasein der Individualität und des Lebens am meisten in die sinnliche Erscheinung tritt.

Alle drei, נפש, רוח und נשמה, nehmen aber eine wesentlich höhere Bedeutung in der Bildung des Menschen ein. Auch die Individualität des Menschen ist נפש, auch sie hat נשמה רוח חיים; allein sie sind im Menschen höheren Ursprungs, und daher auch höherer, von den übrigen Lebendigen wesentlich verschiedener Natur.

שרצו המים שרץ נפש חיה, תוצא הארץ נפש חיה, heißt es von der Schar der anderen Lebendigen; ihr ganzes Wesen, נפש und בשר ist einerlei Ursprungs; mit dem בשר ist auch נפש des Tieres dem irdischen Elemente entsprungen.

Vom Menschen aber lesen wir: Es bildete Gott ד׳ den Menschen aus Staub von der Erde und hauchte in seine Nase den Atem des Lebens, und so ward der Mensch zu lebendiger נפש. Nur der Leib, das sinnlich sichtbare Gebilde, gehört daher beim Menschen der passiven Geschöpfnatur an. Das in dem Leib waltende, den Leib als sein Organ beherrschende, ja ihn ganz eigentlich lebendig machende, die persönliche Individualität des Menschen bildende Wesen, die נפש des Menschen, ist der aktiven Natur des Schöpfers teilhaftig, ist ein Hauch von Gott, und damit den beengenden Schranken der Natur irdischer Geschöpfe weit überhoben. Das Seziermesser des Anatomen, die Lupe des Physiologen und die Retorte des Chemikers vermögen nicht einmal die נפש des Tieres zu fassen; die נפש des Menschen ist ganz ihrem Bereiche entzogen. Wie diese נפש ein Gotteshauch ist, von Gott dem irdischen Leib eingehaucht, so sehnt sich auch diese Seele nach Gott:

„Wie ein Reh sich hinaussehnt zu dem Ausspruch des Wassers
So sehnt sich meine Seele zu dir hin, Gott!
Zu Gott, zum lebendigen Gott dürstet meine Seele,
Wann komme ich hin und werde geschaut vor dem Angesicht Gottes!"
(Ps. 42.)

„Ich gedenke der Tage von ehedem,
Ich sinne über all dein Wirken,
Über das Schaffen deiner Hände wecke ich Gedanken,

Ich breite dir zu meine Hände,
Wie ein dürstendes Land ist meine Seele dir, Gott!"
(Ps. 143.)

„Gott, mein Gott bist du, dich, dich suche ich!
Obgleich in wüstem Land und ermattet, ohne Wasser,
Dürstet doch nur zu dir meine Seele, schmachtet nur zu dir mein Leib.
So, wie ich im Heiligtum dich erschaut, deine ewige Macht und Herrlichkeit zu sehen,
Daß deine Liebe köstlicher sei als Leben, meine Lippen stets dich priesen,
So segne ich dich mein Lebelang, hebe in deinem Namen meine Hände empor
Und wie des Fettes und der Fülle fühlt meine Seele sich gesättigt,
Und mit jauchzenden Lippen preist mein Mund. —
Wenn ich sonst auf ruhigem Lager dein gedachte
Sinne ich jetzt in den Nachtwachen dein.
Du bist mir schon zum Beistand worden,
Im Schatten deiner Fittiche jauchze ich.
Dir nach hangt unerschütterlich meine Seele
Darum hält auch deine Rechte mich —"
(Ps. 63.)

So der Flüchtling David in der Wüste.

Wie aber selbst in ihrer zeitlichen Verbindung mit dem Leibe die Seele nur in Verbindung mit Gott ihre Befriedigung findet, ganz eigentlich der Gottesnähe zu ihrer Lebensfreude bedarf, und, so lange sie irdisch lebt, also den Leib in ihrem Dienste beherrscht, daß sie selbst den Leib mit hinein in diese Gottessehnsucht trägt: so geht auch nimmer die Seele in den Leib auf, sie kehrt zu Gott zurück, Gott nimmt sie zu sich, wenn der Leib — zeitweilig — wieder an den Staub zurückfällt:

Denkzeichen Davids: „Hüte mich, Gott! denn in dich habe ich meine Zuversicht gesetzt."
Sprachst, als du einst schwach*) warst, zu Gott: Mein Herr bist du freilich,
Aber mein Glück ruht nicht bei der,
Ruht bei heiligen Mächten, die in das Irdische hineinragen,
Und die darin mächtig sind, daß alles, was ich wünsche, in ihnen ruht —

*) So hörte ich diese Feminalform und überhaupt dieses Kapitel einst von meinem unvergeßlichen Lehrer Bernays erklären.

Allein es wachsen nur die Sorgen derer, die mit anderem sich vermählen,
Mehr als Blutvergießen scheu' ich es ihnen Gußopfer hinzugießen.
Hebe mit nichten ihre Namen über meine Lippen.
Gott ist die Bestimmung meines Anteils und mein Kelch,
Du gibst bis in die niederste Niedere mein Los.
Da fielen alle meine Lebenslose mir ins Liebliche
Und auch das von den Vätern Ererbte war mir schön.
Ich segne Gott, der mich beraten,
Auch für die Nächte, in denen mein Inneres mich belehrt.
Ganz in meine Ebene habe ich nun Gott mir immer gegenwärtig gestellt,
Denn von meiner Rechten werde ich nicht wanken.
Darum freut sich mein Herz wenn meine Ehre fröhlich wurde;
Auch mein Leib wird in Zuversicht zur Ruhe gehen,
Denn du lässest meine Seele nicht dem Grabe,
Lässest deine Lieben nicht Verwesung schauen,
Lehrest mich die Bahn des Lebens,
Die Freudesättigung an deinem Angesichte,
Die ewige Seligkeit in deiner Rechten —

(Ps. 16.)

— — — — — —

Der Mensch, in aller Würde, dauert die Nacht nicht durch
Wenn er dem Viehe gleicht, das verstummt.
Die törichteste Zuversicht ist dieser ihr Wandel ihnen.
Mögen auch ihre Nachahmer ihn mit ihrem Munde billigen.
Wie Schafe sind sie zum Grabe bestimmt, der Tod weidet sie.
Am Morgen waren es die Redlichen, die sie beherrscht,
Und deren Wesen ist bestimmt, das Grab zu überdauern, daß es ihm nicht Stätte bleibe.
Nur Gott wird meine Seele vor der Macht des Grabes erlösen,
Denn er nimmt mich zu sich, Sela. (Ps. 49.)

Ja, selbst der Leib verbleibt nicht ewig dem Grabe. Wie schon im Leben die Seele den Leib selbst mit in die Gottessehnsucht und in die Gottesnähe hinaufgehoben, so ist auch die Trennung der Seele vom Leibe nur zeitlich:

Deine Toten leben auf,
Die als meine Leiche gestorben, erstehen wieder —

Wachet auf und jauchzet, die ihr im Staube schlaft!
Denn Tau des Lichtes ist dein Tau,
Und die Erde gibt die Abgeschiedenen wieder!
(Jesaias K. 26.)

Daher gibt es auch keinen süßeren, trauteren Namen, als denjenigen, mit welchem die jüdische Sprache den Anteil bezeichnet, der die Seele beim Sterben des Menschen trifft. Nicht der Tod erreicht sie, nicht das Grab nimmt sie auf. האסף heißt die Veränderung, die den eigentlichen Menschen, die eigentliche, wahrhaftige Menschenpersönlichkeit, die נפש, im Sterben trifft. Bei sich Aufnehmen und Wiederaufnehmen: das reife Getreide zu dem seiner harrenden Eigner, das Verstoßene in die Heimat, das Verirrte in den bergenden Schutz, das Ausgeschlossene in den wiedergeöffneten Kreis der Genossen — alles dies heißt אסף, und es kann an den Menschen kein trauteres, Seligkeit winkendes Wort gesprochen werden, als: האסף אל עמיך: werde aufgenommen, werde wieder aufgenommen zu deinen Genossen! Es ist völlig evident, daß dieser stehende Ausdruck für das Sterben der Braven sich nicht auf das Begraben der Leiche bei den vorangegangenen Verwandten beziehen könne. Jakob spricht zu seinen Söhnen: אני נאסף אל עמי קברו אותי אל אבתי „ich werde aufgenommen zu meiner Genossenschaft, begrabt mich zu meinen Eltern." Das האסף אל עמיו ist längst vollbracht, wenn die Leiche ins Grab gelegt wird, ist völlig unabhängig von dem Begräbnis. Wo man auch Jakob begraben möchte, wird er in der Kreis der Seinen aufgenommen sein; er wünscht jedoch, daß auch sein Leib zu seinen Vätern begraben werde. Und als Jakob seine letzten Befehle seinen Söhnen erteilt hatte, zog er seine Füße zu sich ins Bette, ויאסף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף אל עמיו, und erst nach 40 Tagen Einbalsamierung und 70 Tagen Landestrauer ward er „zu seinen Vätern begraben!" Ebenso Abrahams Tod: 1. B. M. K. 25 — ויאסף אל עמיו ויקברו אותו. ויגוע וימת. Beachtenswert dürfte die Eigentümlichkeit sein, daß קבורה mit האסף, אבתיו aber mit עמיו verbunden wird. Den Leib hat der Mensch von seinen Eltern, die Seele von Gott. Die Seelen der Kinder stehen daher mit den Seelen der Eltern auf einer Linie des Ursprungs zu Gott. Darum kommt der Leib zu seinen Eltern, die Seele aber zu ihren Genossen. ויגוע וימת ויאסף. Der Leib stirbt, die Seele wird heimgenommen, beiden voran geht — wie schon das Wort der Weisen bemerkt — beim Tode der Frommen גויעה. Versuchen wir die Bedeutung von גויעה zu ermitteln, so stellt sich uns die Wurzel גוע in Lautverwandtschaft mit

גבח ,גבע ,גבה ,גבא (Wurzel von גוה ,גוה ,גו, Körper, lebloser Körper), dar, die alle eine Ansammlung von Stoff bedeuten, und wagen wir daher die Vermutung, daß גויעה Stoffwerden, Starrwerden, Empfindungslos-werden bedeute — (Vgl. auch קבא) und somit ויגוע וימת besagen würde, dem Tode sei die Empfindungslosigkeit für körperliche Schmerzen vorangegangen. Dürften wir hiermit nicht weit von der Wahrheit fallen, so würde dieser Ausdruck höchst bedeutsam in der Geschichte der Sündflut erscheinen. כל אשר בארץ יגוע lautet das Verhängnis, das aus der Hand des barmherzigen Gottes über alles Lebendige den Vernichtungstod herbeiführte. ויגוע כל בשר lautet der Vollzug dieses Verhängnisses. Wie wohltuend leuchtet dieses Wort in das mitfühlende Gemüt und erlöst es von dem Grausen des Gedankens einer im Todesschmerz verröchelnden Welt! Zur Empfindungslosigkeit erstarren ließ Gott seine Lebendigen ehe Er sie fortlöschte, wie denn überhaupt der ganzen Sündflutерzählung nicht der Charakter einer Strafvollziehung, sondern vielmehr das Gepräge einer die Zukunft der Menschheit rettenden Gottestat aufgedrückt ist. Wie macht dieses einzige יגוע alle die grausen Bilder eines verzweiflungsvollen Weltuntergangs zu Schanden, in welchem sich die Phantasie darstellender Kunst in Darstellung der Sündflut so vielfach ergangen! Wie sehr entspricht diesem Gedanken schon der bloße Name der Sündflut: מבול, der nichts von Sünde (auch nichts von Sint) und nichts von Flut enthält, sondern die Vernichtung mit dem gelindesten Namen des welk-, kraftlos-, lebloswerdens (נבל) ausdrückt, und in welch' höherem Lichte erscheint da das: ד' למבול ישב, selbst der Sündflut gegenüber thronte Gott in ruhiger Waltung weiter, waltete er als König der in alle Ewigkeit sich vollziehenden Zukunft וישב ד' מלך לעולם!

Im Gegensatz zu הכרת הנפש מעמיה האסף אל עמיו scheint zu stehen, welches somit ein Getrenntbleiben der Seele von ihren Genossinnen bedeuten würde. —

Wie aber die נפש des Menschen vermöge ihres Ursprungs, als נשמת רוח חיים, von Gottes Hauch, ihrem innersten Wesen nach Teil hat an Gottes Ewigkeit, und eben als Gotteshauch unerreichbar ist vom Tode und der Vergänglichkeit, und somit ihrem Sein nach spezifisch anders und erhaben ist über alles der Erde Angehörige: so ist sie auch eben vermöge dieser Teilhaftigkeit ihres Wesens an dem Wesen Gottes in ihrem Leben spezifisch anders und erhaben über alles, das auch mit seinem Leben der Erde angehört, und teilt auch mit ihrem Leben die Art des lebendigen Gottes, ihres Schöpfers. Während die Seele aller anderen Lebendigen nur ein in sich selbst versenktes Wesen

ist, und nur das eigene Ich den Mittelpunkt ihres Lebens bildet, das nur für Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung Gefühl und Bewußtsein hat, nur von diesem Selbst aus חי ist, anstrebt und abweist: ist der Seele des Menschen also tief das Fürandereseins als wesentliche Charaktereigentümlichkeit eingesenkt, daß sich dieses, ihren gottverwandten Ursprung bekundende Wesen selbst in dem Verworfensten noch durch das Bedürfnis ankündigen wird, für irgend ein anderes Wesen mit selbstsuchtloser Hingebung liebestätig zu sein. Der inneren Menschenseele ist aber das Objekt ihrer Liebeshingebung kein anderes als das Höchste, kein anderes als ihr Schöpfer selbst. Mit freier Energie sich selbst in allen ihren Tätigkeiten nur nach dem Wohlgefallen ihres Schöpfers zu bestimmen, das Streben und die Fähigkeit dazu, war das große, alle ihre anderen Vorzüge bedingende Angebinde, das ihr Schöpfer ihr mit hinausgab, als sein Mund sie in die Erdhülle hauchte. Während daher das animalische Leben den Maßstab seines Aufnehmens und Abstoßens nur in sich selber, in der Konkurrenz oder Nichtkonkurrenz mit seinem eigenen Wesen trägt und somit wesentlich חי ist, ist das menschliche Leben allein die freie, höchste Verwirklichung des göttlichen Schöpfergedankens, und darum nicht die höchste Potenz von חי־חגג, sondern die höchste Potenz von הגה, חיה־היה. Nur vom Menschenleben braucht die heilige Sprache den Ausdruck חיה, nur zum Menschen spricht Gott: שמור מצותי וחיה —!

VII.

נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, der Plural Majestatis, in welchem der Schöpfer die beschlossene Schöpfung des Menschen ankündigt, würde auch bei menschlicher Majestät nicht lediglich einen imponierenden Ausdruck der Würde bedeuten; er würde auch dort bezeichnen, der Redende spreche nicht als Individuum, sondern als Vertreter der Gesamtheit und aus dem Standpunkt des Gesamtinteresses. Im Munde des Schöpfers bei der Menschenschöpfung, dürfte es nicht minder von vornherein den künftigen Herrscher der Erdwelt, gleichsam unter Zustimmung des Himmels und der Erde und im Interesse ihres Gesamtheils und ihrer Gesamtbestimmung geschaffen, einführen, und somit von vornherein dieser Herrschaft des Menschen ihre große, die Schöpfung abschließende und

deren Ziel und Bestimmung vermittelnde Bedeutung vindizieren. במי נמלך במלאכת שמים וארץ ,במעשה כל יום ויום נמלך (ב"ר).

Indem ferner vor der Existenz des Menschen mit אדם schon das erst zu schaffende Wesen bezeichnet wird, so muß eben mit diesem Worte die spezifische Wesenheit des Geschöpfes, es muß der Begriff gegeben sein, der durch das zu schaffende verwirklicht werden soll. אדם kann kein Nomen proprium, es kann nur ein Gattungsname sein. Sonderbarerweise hat man in אדם den von der Erde, von der אדמה geschaffenen erblickt, als ob dieser stoffliche Ursprung von der Erde dem „Menschen" eigentümlich, als ob nicht diesen stofflichen Zusammenhang mit der Erde alle übrigen Geschöpfe nur noch in höherem Grade teilen, da sie mit ihrem ganzen Wesen der Erde entsprungen — תוצא הארץ נפש חיה —, der Mensch aber nur seinem Leibe nach der Erde angehört, und darin eben sein Charakteristisches findet, daß er mit seinem eigensten lebendigen Wesen nicht ein Sohn der Erde, daß sein Atem ein Gotteshauch ist. Glücklicherweise spricht auch schon die grammatische Bildung der Worte: אדם, אדמה, für das Gegenteil, daß nämlich אדם seine Benennung nicht von אדמה hat, sondern nach aller Analogie אדמה von אדם stammt.

Wir haben somit אדם selbständig zu betrachten und zu versuchen, aus ihm die Anschauung zu ermitteln, unter welcher unsere Sprache den Begriff: Mensch dem denkenden Geiste vergegenwärtigt.

Nach Analogie der mit א beginnenden Wurzeln (siehe S. 162) dürfen wir in אדם eine Individualität: א, erblicken, die ihr Wesen in dem durch (ה) דם ausgedrückten Begriff findet, oder es ist der Begriff (ה) דם zu einer Individualität: א, personifiziert. דמה kennen wir nun in der Bedeutung: ähnlich sein, gleichen. דמה אל ל- drückt jedes Verhältnis der Ähnlichkeit aus, bei welchem nicht notwendig eine innere Beziehung, ein ursächlich organischer Zusammenhang zwischen den beiden Gegenständen der Vergleichung stattfinden muß. Die Ursache der Ähnlichkeit liegt in einem, beiden Gegenständen — zufällig — gemeinsam zukommenden Prädikate. ג. לעמרה דמינו, דמיתי לקאת מדבר zwischen Juda und Amora, zwischen dem Uhu und dem Dichter ist keine weitere innere Beziehung. In דמה, absolut, wird aber das Verhältnis der Ähnlichkeit aus einem inneren ursächlichen Zusammenhange, als Vorbild oder Abbild gedacht, weshalb es denn auch: sich vorstellen, sich eine Vorstellung von etwas machen bedeutet: והיה באשר דמיתי לעשות להם, ג. דמית היות אהיה כמוך דמות תבא, דמות ארבע חיות. Es muß aber dieses Merkmal: bloßes Abbild, Abdruck von etwas sein, so wesentlich dem Begriffe דמה innwohnen, daß דמה sogar zum Abdruck gänzlicher Unselb-

ständigkeit wird: כי בליל ונבוא אל ערי המבצר ונדמה ישם (Jerem. K. 8, V. 14.). ישודד ער מואב נדמה (Jes. K. 15). נדמו עמי מבלי הדעת (Hos. K. 4). In allen diesen und ähnlichen Stellen bezeichnet es den völligen Verlust des selbständigen Seins, gleichsam nur noch das Schattenbild von dem geworden sein, was man war und sein soll. Tritt diesem Begriff nun das individualisierende und personifizierende א' vor, so ergibt sich der Begriff eines Wesens, das durch und durch nur Abbild eines anderen, höheren ist, mit seinem ganzen Wesen nur auf diesen Anderen, Höheren hinweist, der aber eben in dieser Abbildlichkeit eine selbständige Persönlichkeit gewinnt; kurz, wir gewinnen den Begriff „Mensch" als das alter ego, als den Repräsentanten und Statthalter des Schöpfers auf Erden.

Diese Bedeutung dürfte sich auch noch durch andere Beziehungen dieser Wurzel bestätigen. Wir haben schon an einer anderen Stelle*) darauf hingewiesen, wie in dem Farbenspektrum Rot: אדם der am wenigsten gebrochene, somit der dem vollen ungebrochenen Lichte nächste Lichtstrahl ist, während die Nüancen von Gelb und Grün schon weiter hingeworfen sind und darum in ירק (auswerfen), so wie blau und violett am fernsten, an die äußerste Grenze des Spektrums gelangen und darum in תכלת (כלה, enden) ihre Bezeichnung finden dürften. Bezeichnet somit אדם den dem reinen, vollen Lichte nächsten Strahl, die nächste Offenbarung des mit irdischem Stoffe vermählten, in irdischen Stoff eingegangenen Lichtes, der also am nächsten das Licht irdisch repräsentiert, so dürfte es zugleich sich als die prägnanteste Bezeichnung eines irdischen Wesens darbieten, mit dem sich das Göttliche in einer solchen Weise verbunden, daß es die nächste, am wenigsten abgeschwächte Offenbarung dieses Göttlichen auf Erden sei, dieses Göttliche auf Erden am nächsten repräsentiere, oder wie es der Sänger der Menschengröße und -kleinheit ausdrückt: ותחסרהו מעט מאלקי'!

In Lautverwandtschaft mit אדם finden wir einerseits die Wurzeln הדם, andererseits אטם, חתם. הדם, Schemel, überhebt der Mühe ganz zur Erde niederzusteigen, und wenn der Mensch אדם als Repräsentant und Stellvertreter Gottes auf Erden begriffen wird, der das an Gottes Statt vollbringt, was, ohne ihn durch Gott unmittelbar zu vollbringen gewesen wäre, so dürfte diesem Begriffe sehr nahe die Verwandtschaft mit הדם, Schemel, stehen, wie ja auch der Tempel הדום רגלי heißt, beide, der Tempel und der Mensch, der Vermittlung der Gottesgegenwart auf

*) Siehe Gesammelte Schriften Bd. III S. 335.

Erden dienen, und ja auch zuletzt Gott die ganze Erde הדום רגלי nennt, indem in weiterem Sinne Jedes auf Erden im Dienste Gottes wirksam ist.

אטם und חתם endlich heißen schließen, durch Verschluß sichern, zwar letzteres vorzugsweise durch Versiegelung schließen, weshalb ja auch חתם ohne weiteres Siegel heißt. Ein Siegel ist aber nichts als die symbolische Vergegenwärtigung der für ein gegebenes Objekt maßgebenden Persönlichkeit, es ist die symbolische Repräsentanz der Person, ist wiederum eben nichts anderes als — אדם!

Dürften wir daher alle diese naheliegenden Bedeutungen zusammenfassen, wie wäre alles, Wesen, Bestimmung, Stellung zu Gott und zur Welt von dem zu schaffenden Menschen gesagt, wenn נעשה אדם, „wir wollen unser Schöpfungswerk durch Schaffung der Menschen **besiegeln**" hieße! Der Mensch: Gottes **Siegel** an der Schöpfung!

אדם, so begriffen, dürfte dann von selbst auch das folgende בצלמנו כדמותנו in dem gehörigen Lichte erscheinen lassen. Die Verwandtschaft von צלם mit שלם, der Wurzel von שלמה, Gewand, (vgl. שלמה und סמל) läßt ohne weiteres in צלם die Hülle erkennen, und zwar, vermöge des צ-Lautes, die enganschließende Hülle: die äußere Gestalt, den Leib. In דמות wiederholt sich nur der Verbalbegriff von אדם, und נעשה אדם בצלמנו כדמותנו würde heißen: wir wollen einen Stellvertreter in einer uns entsprechenden Hülle bilden, (d. h. in einer Hülle, die wir für unsere Erscheinung auf Erden wählen würden, wenn wir auf Erden erscheinen wollten), כדמותנו, wie es einem Geschöpfe gemäß ist, das uns repräsentieren soll. Der Begriff „אדם" fordert für ihn צלמנו כדמותנו. Es ist damit die höhere Dignität des menschlichen Leibes ausgesprochen. Schon die Menschengestalt kündigt der Erde ihren Gott vertretenden Gebieter an. Darum wird auch hierauf 1. B. M. K. 9, V. 6. rekurriert, wo der Menschenleib gegen Tötung durch seine höhere Dignität geschützt wird.

Betrachten wir die fernere Verwandtschaft von צלם mit שלם, dem Begriffe der Vollkommenheit und des Friedens, und erwägen wir das bereits angedeutete Verhältnis der צ-Wurzeln zu den ש-Wurzeln, nach welchem diese dasselbe Moment zwanglos darstellen, was jene unter den Nüancen der Bewältigung, der zwingenden Kraftäußerung vergegenwärtigen: so erhalten wir eine sich gegenseitig ergänzende Anschauung beider Begriffe, die für beide nicht unwesentlich sein dürfte. Jedes צלם ist שלם und jedes שלם ist צלם. Das heißt: Jede von der Stoff bewältigenden Schöpferhand einem Wesen angebildete Gestalthülle trägt den Stempel der höchsten Vollkommenheit und Harmonie, ist in un-

übertreffbarer Weise diesem Wesen adäquat und zugebildet. הצור תמים פעלו. Nicht nur im Universum wohnt die Harmonie. Das kleinste Gebilde ist harmonisch in höchster Vollendung. — Und ebenso alle Vollkommenheit und aller Frieden ist nicht mit einem bloßen äußeren Ebenmaß der äußeren Teile, Glieder und Wesen untereinander gegeben, ist nicht identisch mit dem Begriffe Ordnung und einem bloß äußerlich harmonischen Verhalten. Jede Vollkommenheit und jeder wahrhafte Friede ist ein zwangloses צלם, ist ein unerzwungenes Zustimmen aller äußeren Verhältnisse in Darstellung und Verwirklichung eines Inneren, eines Gedankens, einer Idee, eines Prinzipes ꝛc. Alle Vollkommenheit und aller Friede ist das einem inneren Wesen frei sich anschmiegende Gewand, ist die von einer Idee frei gewonnene Gestalt. —

דמותנו ist das innere, Gott ähnliche Wesen, und צלמנו die in höchster Vollkommenheit ihm entsprechende äußere Gestalt. Durch beides, durch seinen Leib und seinen Geist, ist der Mensch gottgleich den übrigen Geschöpfen der Erdwelt imponierend überlegen und dadurch fähig וירדו בדגת הים ובעוף השמים וגו׳. Aus dem רדה הדבש des Simson (Richter K. 14, V. 9), sowie aus dem Sprachgebrauche im Munde unserer Chachamim רדית הפת, erkennen wir רדה zu sich Herabbringen als die Grundbedeutung von רדה. Mit dem Akkusativ wie לא ירדנו בפרך לעיניך wäre es die gänzliche Unterjochung, die Herunterbringung eines ganzen andern Wesens von dessen natürlicher Stellung in die eigene Botmäßigkeit. רדה ב־ heißt aber nur Teile und Teilbeziehungen des anderen sich untertänig machen. So hießen Kön. I. K. 5, V. 30, die Arbeiter zur Arbeit anhaltenden Aufseher רודים בעם. Und das ist offenbar die Stellung des Menschen im Kreise der Erdwelt. Durch die gottgleiche Überlegenheit seines Geistes und Leibes hat er die Fähigkeit, entsprechende Teile der lebendigen und leblosen Erdwelt aus ihrer natürlich freien Stellung zu sich herab zu bringen und sich dienstbar zu machen. Er hat die Fähigkeit und Bestimmung dazu, eine Bestimmung, die weiterhin durch לעבדה ולשמרה ausgesprochen wird, den irdischen Kreis, in den er gesetzt ist, „zu fördern und zu hüten". Durch diesen Inhalt, der uns von der Bestimmung des Menschen mitgeteilt wird, verliert aber sofort die Gewalt, die ihm durch das וירדו eingeräumt ist, alles Gewalttätige. Wie ihm die Gewalt nicht aus eigener Machtvollkommenheit zusteht, sondern er sie nur als אדם, als Stellvertreter eines Höheren, von diesem Höheren trägt, so hat er sie auch nicht nach dem Diktat der eigenen Willkür und des Selbstinteresses zu handhaben; anvertraut ist ihm seine Erdwelt; die ihm verliehene Herrschaft beruft ihn zu deren erstem Diener und

Pfleger; לעבדה ולשמרה lautet der Auftrag seiner göttlichen Bestallung auf Erden. In der Tat bezeichnet ja עבד, verwandt mit אבד, ein völliges Aufgehen in die Zwecke eines anderen und selbst wenn der Mensch den Acker bestellt, dieses spezifische עבד, fördert er, indem er den Erdboden zum Spender der Menschennahrung umwandelt, gleichzeitig diesen ihm überwiesenen Teil der Welt zu dessen höherer Bestimmung אדמה, d. i. Trägerin und Mitvollenderin der Menschheit-Aufgabe zu werden: mit irdischen Mitteln und im irdischen Kreise gottgleich ewige Ideen der Wahrheit, des Rechts und der Liebe zu verwirklichen. Harret ja dieser Umwandlung für gottdienende Adamszwecke die Erdoberfläche Adama! Sie steigt und fällt mit dem sittlichen Steigen und Fallen des Menschen (1. B. M. K. 3, V. 17) und erwartet ihre Sühne durch Gottes Volk, dessen Mission eben keine andere ist, als die Wiederherstellung des Menschen als Adam וכפר אדמתו עמו.

Wie die Oberfläche schon durch ihren Namen אדמה andeutet, daß sie dem אדם zugebildet ist und in ihrer Stellung zum Menschen ihre Bestimmung erreicht, so gibt es auch unter den lebendigen Tierwesen derselben eine Gattung, die sich bereits durch ihren Namen als für ihre Beziehung zum Menschen ankündigen dürfte. Während der Gesamtheit aller übrigen Tiere in ihrem Namen חיה die Selbständigkeit ihrer Lebensentwickelung aufgedrückt ist, trägt die Gattung derjenigen Tiere, die sich dem Menschen anschließen und ihm in Erreichung seiner Zwecke auf Erden hilfreich dienen, — wenn wir ihn recht verstehen — schon in ihrem Namen בהמה in höchster Prägnanz den Ausdruck dieser dem Menschen sich unterordnenden Lebensbestimmung. Der Wurzel בהם begegnen wir nur in בום der Radix von במה wieder. (Vgl. כון : כהן, בון : בהן, רוב : רהב, נור : נהר, סור : סהר, דום : דהם). במה ist aber wesentlich eine zur Erhöhung und Erhebung des sie Betretenden oder von ihr Getragenen bestimmte Anhöhe. Daher die במות des Gottes- und des Götzendienstes. Daher insbesondere auch die Ausdrücke: על במותי יעמידני ꝛc. בהמה wäre somit במה des Menschen. Und in der Tat verdankt der Mensch die erste Grundlage seiner geistigen und sittlichen Kultur den Tiergeschlechtern, die wir בהמה nennen. Das Geschlecht der Rinder, das ihm gefügig seine Muskelkraft zur Arbeit leiht und mit kluger Gelehrigkeit ihm Pflug und Wagen zieht, das Schaf, das ihn ohne schwere Körperanstrengung nährt und kleidet, haben ihm Leib und Seele aufrecht, frisch und frei gelassen zur sinnenden Weltbetrachtung und zur geistigen Arbeit der Gedanken hinterm Pflug und bei der Herde. Ohne Schaf und Rind hätte er sich selbst vor Pflug und Wagen spannen

müssen, hätte mit Bogen und Pfeil sich seine tägliche Nahrung erjagen müssen; zum Last- und Raubtier wäre er hinabgesunken, und die zarte Kultur, die die Menschheit den Ackerbau- und Hirtenvölkern verdankt, wäre ein Traum geblieben. So ist in Wahrheit בהמה die במה des אדם und machte ihn fähig selber הדום der שכינה zu werden. —

Es hat aber der Schöpfer diese große vom Menschen zu lösende Adamaufgabe für eine Individualität zu groß befunden; damit sie besser und voller gelöst werde, hat er sie auf zwei Geschlechter, Mann und Weib verteilt, die erst beide zusammen den „Adam" bilden: זכר ונקבה בראם — ויקרא שמם אדם. „Es ist nicht g u t", לא טוב — also nicht, es ist für ihn nicht gut, sondern absolut, es ist nicht gut, entspricht dem Weltenzweck im allgemeinen und der von dem Menschen auszufüllenden Stellung im besonderen nicht, lauten die Schöpferworte, — daß der Mensch allein sei; אעשה לו עזר כנגדו, „ich will ihm eine ihm entsprechende Hilfe schaffen." In diesem עזר כנגדו liegt die ganze Dignität des Weibes und die ganze, von aller Sinnlichkeit abseit liegende Beziehung der Geschlechter.

Vergleichen wir die Wurzeln עצר, אזר, אסר, אצר, so bezeichnen sie alle ein Umschränken, Sammeln und Konzentrieren von Kräften, und so dürfte auch die Bedeutung von עזר einen solchen Beistand bezeichnen, der, indem er dem andern einen Teil der Obliegenheiten abnimmt, ihm eine größere Konzentrierung der Kräfte auf die seiner Erledigung verbleibenden Ziele gestattet. Damit unterscheidet sich עזר wesentlich von dem synonymen הושיע. Dieses von ישע, lautverwandt mit ישה, der Wurzel von יש und תושיה, bezeichnet die Spende eines erhöhten, kräftigeren Daseins, somit eine Hilfe, bei welcher der andere mehr nur der passive Empfänger ist. עזר aber ist jene Förderung, die aus einer Teilung der Arbeit entsteht. So ist das damit verwandte חצר der Hilfsraum, dem ein Teil der häuslichen Geschäfte überwiesen wird, damit das Haus den übrigen Zwecken der Wohnung umso freier und ausschließlicher verbleibt. Heißt ja auch derselbe Raum mit denselben Bestimmungen bei dem späteren Tempel geradezu עזרה, der bei der Stiftshütte חצר hieß. Wenn somit dem Manne das Weib als עזר beigesellt wird, so werden damit die Obliegenheiten der großen Menschenbestimmung, die sonst der Mann allein zu tragen hätte, auf beide Geschlechter verteilt, beide zusammen lösen erst die große Menschenaufgabe, und nicht nur das Weib bedarf des Mannes, sondern in erster Linie bedarf der Mann seines Weibes, wird erst durch das Weib befähigt, seine Kräfte, auf weniger Zwecke konzentriert, voller und nachhaltiger zu

verwerten, wird erst durch sein Weib und in inniger Verbindung mit ihm: Mensch.

Das ist der jüdische Begriff von der Dignität des Weibes, und sind es eben jüdische Männer, eben jene „Barbaren des Orients", denen die hochmütigen, schmalstirnigen europäischen Lästerer jüdischer Lebensanschauung die geringschätzigste Verachtung der Frauen unterschiebt, sind es eben jüdische Männer, deren Mund, wie keines anderen Menschen sonst, von dem Lobe und dem Preis, von der Würde und der Hoheit des Weibes unerschöpflich überströmt. „Wer kein Weib hat" — spricht die rabbinische Weisheit dieser orientalischen Barbaren — „lebt ohne Güte, ohne Freude, ohne Segen, ohne Thora, ohne Mauer, ohne Friede" — „Wer kein Weib hat ist kein Mensch". — „Wer kein Weib hat, lebt ohne Hilfe, ohne Sühne, ohne Leben —" ꝛc.

אמר רבי תנחום בר חנילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא טובה — בלא שמחה — בלא ברכה — בלא תורה — בלא חומה — בלא שלום — אמר ר' אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם — תני כל מי שאין לו אשה שרוי בלא עזר — בלא כפרה — בלא חיים — ꝛc. (יבמות ס"ב, מדרש לקח טוב.)

Daher auch: כנגדו! נגד ist vielleicht nie, jedenfalls höchst selten das Gegen des feindlichen Gegensatzes. Es bezeichnet vielmehr überwiegend das Gegenüber eines, an einem anderen Orte, jedoch in dem andern paralleler Linie befindlichen Gegenstandes, so אלכה לנגדך 1. B. M. K. 33, V. 12. Das ist die Stellung des Weibes zum Manne. Eben um עזר zu werden, muß sie anderer Natur sein. Völlig gleichgeartet wäre sie Mann und beide trügen dieselbe, von jedem in gleichem Umfange für sich allein zu lösende Aufgabe. So aber füllt sie einen andern Platz aus, innerhalb der von beiden nur gemeinschaftlich ganz zu lösenden Bestimmung. Aber ihre Stelle ist derjenigen des Mannes vollkommen ebenbürtig. Sie steht כנגדו; Mann und Weib, Weib und Mann, das eine ist die Ergänzung des andern.

Darum heißt auch Mann und Weib איש und אשה, כי מאיש לוקחה, denn vom Manne ist sie genommen, dem Manne ward die eine Hälfte der Menschenpersönlichkeit genommen und zu einer besonderen, ihn somit ergänzenden Persönlichkeit gestaltet, daher Er: איש, Sie: אשה.

Die Wurzel von beiden ist איש. איש selbst aber scheint (ה) יש (die Wurzel von יש und תושיה) zu sein mit individualisierendem א'. יש ist aber Sein in wesenhaftester Wirklichkeit und איש ist somit ein in wesenhafter Wirklichkeit personifiziertes Individuum.

Ganz anders sind אנש und נשה, die Wurzeln von נשים und אנשים, und läßt schon diese Verschiedenheit der Wortbildung des Singulars und

Plurals von איש und אשה auf eine Verschiedenheit der Anschauung dieser beiden Verhältnisse schließen.

נשה kennen wir in גיד הנשה, נשתה גבורתם, לא תהיה לו כנשה נשיתי טובה. Der gemeinschaftliche Grundbegriff dieser verschiedenen Bedeutungen scheint in Aufgeben eines Gehabten zu finden zu sein, sei dieses Gehabte ein Anspruch, eine Macht, ein Gut, eine Kraft. Daher heißt es aufgeben, weichen, machtlos, widerstandslos werden. Daher heißt auch derjenige, der von seiner Habe in die Macht des andern gegeben hat, und sich durch die Nichtwiedergabe des Seinigen beraubt fühlt, der fordernde Gläubiger: נשה. אנש scheint einen andern zum נשה machen, ihm seine Habe, sein Recht, seine Kraft, entziehen und vorenthalten zu bedeuten, und insofern mit dem lautverwandten אנם, zwingen, Gewalt üben, auch sinnverwandt zu sein. Wie ja auch נסה und נשה sinnverwandt sein dürften. Während dieses ein Gut von dem andern fordern heißt, bedeutet jenes eine Leistung von dem andern fordern, ihm etwas zu leisten aufgeben: ihn prüfen. Somit erscheint אנש in Verwandtschaft mit ענש, strafen, insbesondere an Geld strafen, und erpressen. Das passive האנש heißt seiner Kräfte völlig beraubt, völlig kraftlos, ohnmächtig werden, und ein durch Kraft- und Saftentziehung entstandenes, in völliger Entkräftung sich äußerndes Leiden heißt: כאב אנוש. Der Mensch endlich, der sich in seiner Stellung zur Erdwelt nicht als von Gott לעבדה ולשמרה eingesetzter אדם, als von Gott, an Gottes Statt eingesetzter Förderer und Hüter der Erdwelt bewährt, sondern die ihm zum Heileswirken eingeräumte Macht in mißbräuchliche, die seiner Hut und Förderung anvertraute Welt ihrer Kraft und Blüte beraubende Gewalt und Willkür verkehrt, heißt im Gegensatz zu אדם: אנוש. Er macht die ganze Welt zu seinen Gläubigern und geht endlich von seiner Schuld erdrückt zu Grunde.

Somit bilden die Wurzeln נשה und אנש entschiedene Gegensätze. נשה bedeutet die Schwäche, אנש die Gewalt und zwar נשה jene Schwäche, deren aufgegebene Kraft auf אנש übergegangen ist, vom אנש mit repräsentiert wird. Und dürfte hier wiederum die Gedankentiefe unserer Sprache zu Tage treten, die Mann und Weib im Singular איש und אשה, im Plural aber אנשים und נשים nennt. Mann und Weib in ihrem zusammengehörigen Einzelleben bilden keine Gegensätze, da ist nicht der Mann der Macht habende und das Weib das Schwache, in beiden ist vielmehr das höchste ungeschwächte Sein, יש, in gleicher, ebenbürtiger nur anders gearteter Persönlichkeit verwirklicht: איש, אשה. Da steht das Weib dem Manne: כנגדו, parallel. Beide bedürfen in gleicher

Mächtigkeit einander, sind nur halb in ihrem Dasein ohne den andern, sind nur beide zusammen: אדם, Mensch. Allein in der Pluralität des öffentlichen Lebens, Männer, Frauen, stehen sie wie die Starken und Schwachen einander gegenüber, sind נשים und אנשים, und zwar haben dort die Frauen ihre Macht und ihr Recht an die Männer abgegeben, und ihre Macht und ihr Recht wird — im öffentlichen Leben — von den Männern mit vertreten. In Wahrheit sind aber dadurch im öffentlichen Leben die Frauen die Gläubiger der Männer und die Männer ihre Schuldner.

VIII.

ויברך אותם אלהי' ויאמר להם אלהי' פרו ורבו — Während es von anderen lebendigen organischen Wesen heißt ויברך אותם אלהי' לאמר פרו ורבו „Gott segnete sie indem er sprach: seid fruchtbar und mehret euch!" lautet beim Menschen das Fortpflanzungswort: Gott segnete sie und sprach zu ihnen, seid fruchtbar und mehret euch! Dort ist die Fortpflanzung eine unmittelbare Folge und Wirkung des Segens. Die mit dem Fortpflanzungsvermögen segnende Gotteskraft treibt auch mit unwiderstehlichem Triebe zum Fortpflanzungsakt. Beides ist unmittelbare Folge der in der Organisation als blinder sinnlicher Trieb fortwirkenden Schöpferallmacht. Beim Menschen ist aber nur das Vermögen, die Fähigkeit zur Fortpflanzung eine Wirkung des Gottessegens. Die Fortpflanzung selbst, die Vermehrung des Geschlechtes ist ein Gebot, und somit das geschlechtliche Leben ein Akt der freien sittlichen Tat.

Diese der freien sittlichen Menschentat gesetzte Aufgabe heißt aber: פרו und רבו.

פרו. Allen mit פרה verwandten Sprachformen: פרץ, פרח, פרא ebenso: ברה, ברח, ברא liegt der gemeinsame Begriff des Freiwerdens, des Heraustretens aus einer innerlichen Gebundenheit zu Grunde. Wie somit in פרי, in der Frucht, die Pflanze die in ihr schlummernden edelsten Keime, Kräfte und Säfte zur Gestaltung eines von ihr abgelösten, selbständig gewordenen Pflanzenindividuums hinausgibt: so ist פרו, die Anforderung an איש und אשה die in ihnen schlummernden edelsten Kräfte und Keime in Gestaltung eines dritten selbständigen Menschenwesens

äußerlich werden zu lassen, in welchem die edelsten beiderseitigen leiblichen und geistigen Eigentümlichkeiten zu einer neuen Individualität vereinigt erscheinen.

Die Erfüllung dieses פרו ist aber nur erst die Lösung der einen und geringeren Hälfte der großen Aufgabe des menschengeschlechtlichen Lebens. Ihre zweite, größere und bedeutsamere Hälfte heißt רבו, und erst dieses רבו, als Ziel und Zweck des פרו von vornherein begriffen und beabsichtigt, macht das פרו zur großen freien sittlichen Tat, und verleiht dem geschlechtlichen Leben den göttlichen Adel der reinsten und höchsten Menschenbestimmung. Selbst einfach als bloße „Vermehrung" begriffen, enthält die Anforderung רבו eine unendliche Mannigfaltigkeit von Aufgaben, in deren Lösung die gottähnlichsten Seiten des Menschenwesens und der Menschenbestimmung zur Entwickelung kommen. Mit der Geburt des Kindes ist פרו erfüllt; allein, daß die Geburten auch nur numerisch eine Vermehrung, ja auch nur eine Erhaltung der Menschenzahl bewirken sollen, muß das geborene Kind von einer Elternpflege der hingebendsten, aufopferungsreichsten Liebe aufgenommen werden, ohne die es hilflos verkümmerte. Die vollendete Hilflosigkeit des neugeborenen Menschenkindes ist der sprechendste Beweis für den Beruf des Menschen zur freien sittlichen Tat. Auf diese freie, sittliche Tat hat der Schöpfer gerechnet, daher er sein edelstes Geschöpf in solcher vollendeten Hilflosigkeit das Dasein auf Erden antreten läßt.

Allein die Aufgabe רבו, voller erwogen, gibt dieser Anforderung einen noch höheren, bedeutsameren Inhalt, und macht nicht nur die physische Existenz, sondern die ganze sittliche und geistige Entwickelung des werdenden Menschen von ihrer Lösung abhängig.

„Vervielfältigt euch!" lautet diese Anforderung, „wiederholet euch in euren Kindern!" „Macht sie zu geistigen und sittlichen Ebenbildern eurer Selbst!" Erst dann habt ihr euch wahrhaft durch eure Kinder vermehrt. Sonst hättet ihr wohl Kinder erzeugt, allein ihr selber wäret im Leben vereinzelt geblieben und mit eurem Tode stürbet ihr aus. Erst indem Abraham und Sara es verstanden, sich in ihren Kindern und Nachkommen zu wiederholen, daß viele Abrahame und viele Saras ihnen nach emporblühten, erst dadurch haben sie sich wahrhaft durch ihre Kinder und Nachkommen vermehrt. Die Aufgabe רבו fügt somit zu der in פרו gegebenen Aufgabe der Kindererzeugung die höchste einem Menschen gegebene Aufgabe der Kindererziehung. Bildung und Erziehung wird hier somit als ein „Sichvervielfältigen", ein „Sichwiederholen" des Erziehers und Meisters im Zögling und Jüngling begriffen,

indem die Erziehung und Bildung bemüht ist, die geistigen und sittlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten, Erkenntnisse und Grundsätze, Besitztümer und Eigentümlichkeiten, kurz das Edelste und Beste der geistigen und sittlichen Persönlichkeit des Erziehers und Bildners zu gleicher intensiver und extensiver Größe und Art in dem Schüler und Zögling zu entwickeln und zu festigen, Schüler und Zögling zum Ebenbilde des Erziehers und Meisters zu machen, somit in Wahrheit ihn im Schüler und Zögling zu wiederholen. Daß der Wurzel רבה der Begriff Bildung und Erziehung innewohnt, ist ohnehin durch Bezeichnungen wie תרבות אנשים Zucht sündiger Menschen, רובה קשת Bogenschützenmeister gegeben. Vielleicht liegt auch dem Titel רבי, mit dem wir den Lehrer und Meister bezeichnen, dieselbe Wurzel und derselbe Begriff zu Grunde.

Die Wurzel רבה steht in Lautverwandtschaft mit רפה loswerden, lockerwerden, schwachwerden, so auch mit רוה durchtränkt werden, und und tritt damit eine Anschauung zu Tage, die in dem Vervielfältigen zu gleicher Zeit eine Schwächung des Vervielfältigten erblickt. Während für den Begriff Erziehung sich hiermit die Notiz ergeben möchte, daß von dem Erzieher nicht eine starre Härte, sondern bei aller Festigkeit, die andererseits dem spezifischen Erziehungsbegriff אמן innewohnt, von ihm eine sich selbst verleugnende Hingebung an den Zögling und dessen Interessen erwartet wird, so dürfte sich zugleich hier vielleicht der Weg zum Verständnis einer Eigentümlichkeit des jüdischen Sprachgedankens finden, die sich sonst jeder Erklärung aus irgend welcher Analogie spröde entzieht. Wir meinen die paradoxe Erscheinung, die die hebräische Zahlform bietet, welche die Zahl männlicher Objekte weiblich, diejenige weiblicher Objekte männlich gestaltet: שלשה und שלש, ארבעה und ארבע u. s. w. Sollte hier nicht die für den ganzen contrat social bedeutsame Grundanschauung niedergelegt sein, daß, während das Schwache und Unselbständige durch Vervielfältigung stark wird, das Starke, Selbständige in der Vervielfältigung geschwächt wird, daß somit wer in dem Zusammensein mit vielen Gleichen Kraft für seine Schwäche sucht von dem, worin er stark ist, durch Selbstbeschränkung opfern muß? In der Tat, der Starke und Selbständige, keines andern Bedürftige ist am stärksten allein. Sobald ihm andere, gleich Starke und Selbständige zur Seite treten, können sie nur zusammen verharren, wenn jeder durch Selbstbeschränkung, somit durch freiwillige Aufopferung von seiner Stärke, dem andern Raum auch für die seinerseits selbständige Entfaltung seiner Kraft gewährt. Es ist somit eine volle soziale Wahrheit, daß das Schwache durch Vermehrung, d. i. durch Zusammensein

mit mehreren Gleichen stark, hingegen das Starke im Zusammensein mit mehreren Gleichen schwach wird; sprachlich ausgedrückt, daß eine Anzahl Männlicher weiblich, hingegen eine Anzahl Weiblicher männlich erscheint. Charakteristisch tritt diese Eigentümlichkeit erst mit der Zahl drei und aufwärts ein: שלשה, ארבעה u. s. w. Drei ist nämlich der geringste numerische Typus einer sozialen Mehrheit, indem die sozialen Beziehungen, die Rechte, Pflichten ꝛc. je Zweier in dem Dritten, dem Obmann, ihre Vertretung finden. Erst unter Dreien ist die die Gesellschaft bedingende Selbstbeschränkung eines jeden gesichert: „Will der eine dem andern Gewalt antun, sind immer zwei da, die ihm entgegenstehen, und der aus dreien geschlungene Faden reißt nicht sobald" heißt es im Koheleth (K. 4. V. 12): ואם יתקפו האחד השנים יעמדו נגדו והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

Das Produkt von פרו ורבו heißt בית, das Haus.

Lautverwandt mit בית ist zuerst בגד, das Kleid, und בקר, das seiner Grundbedeutung nach auch nichts anderes als Bekleiden, aber im Geiste, bezeichnet: einen Gegenstand mit den ihm zukommenden Attributen denken, ihn mit seinen Attributen bekleiden. Daher jemanden bedenken, sein Schicksal, seine Lage, seine Zukunft ꝛc. Selbst Zählen, Mustern, ist nichts anderes, als Sehen, wie viele Träger sich zu einem Attribute finden, wie viele Objekte sich unter einen Begriff subsumieren lassen. Wir glauben daher auch in בית, dem Hause, nur das erweiterte Kleid, בגד, erblicken zu dürfen. Das Haus ist nur der weitere Kreis, die weitere Umhüllung und Umschränkung der Menschenpersönlichkeit, es ist, der Welt gegenüber, das engere Gebiet ihres eigentlichen Wirkens. Wie das Kleid die äußere Erscheinung der Persönlichkeit ist, so ist das Haus die äußere Erscheinung ihres Wirkens und Schaffens, ganz eigentlich aber der Wirksamkeit des vereinigten Mannes und Weibes. Es ist aber der jüdische Begriff „Haus" keineswegs bloß die räumliche Umschränkung, das räumliche Gebiet des wirkenden und schaffenden Mannes und Weibes. Es umfaßt vielmehr dieses Wirken in seiner, alle nachkommenden Folgegeschlechter bestimmenden Fortdauer. Ist פריה ורביה, ist die Zeugung und Erziehung die rechte, so wiederholt sich die leibliche, geistige und sittliche Eigentümlichkeit des vereinigten Mannes und Weibes nicht nur in ihren unmittelbaren Kindern, ihrem nächsten Hause; sondern diese Eigentümlichkeit bleibt unter tausendfältiger Nüancierung mit im Grundgepräge des Charakters der spätesten Geschlechter, und noch im tausendsten Gliede ist das schaffende Wirken der rechten Ahnen gegenwärtig lebendig. Abrahams, Jakobs, Judas, Josefs, Aharons ꝛc. Haus

wird noch jetzt fort und fort fortgebaut, wir alle sind noch die fortbauenden Bausteine des בית אהרן, בית יוסף, בית יהודה, בית יעקב, בית אברהם ꝛc. Es ist dies das בנין עדי עד, der in die Ewigkeit reichende Bau — wie wir dies in den Berachoth unserer Ehegründungen aussprechen — שהתקין לו ממנו, den Gott sich, oder den Gott ihm von jedem vereinigten Menschenpaare bereitet. In jedem vereinigten Menschenpaare ist der allgemeine Menschencharakter in einer besonderen Eigentümlichkeit individualisiert, und jede solche Individualität hat die Bestimmung, sich in Verbindung mit den verschiedensten Nüancen der Zeit, des Ortes, des Berufes, der Welt- und Geschickeslage und der Kombination mit anderen Individualitäten in unabsehbarer Mannigfaltigkeit fort und fort zu bewahren, zu bewähren und zu entwickeln, und so alle die möglichen Seiten des erscheinungsreichen allgemeinen Adamcharakters in die Wirklichkeit bringen zu helfen. Ob auch in diesem Sinne das עד שיכלו כל הנשמות שבגוף (יבמות ס"ב) der Weisen zu verstehen wäre?

Die Bausteine, und zu gleicher Zeit Mit- und Fortbauer des Hauses sind בן und בת, die Kinder, deren Begriff der hebräische Sprachgedanke ja sofort von בנה, bauen, bildet.

בנה selbst dürfte durch seine Lautverwandtschaft mit בנה sich dahin erläutern, daß es nicht als das Verbinden von Baustoffen zu begreifen sei, sondern wesentlich das Bereitmachen eines Raumes für einen Zweck, überhaupt Raum schaffen bedeute. בנה nämlich, seiner Grundbedeutung nach: eine Richtung geben, heißt auch speziell einen Raum zur Aufnahme eines Gegenstandes fähig und bereit machen, einen Raum zuwenden, einen Raum einräumen: בנה דרך, בנה בית. Jedes Kind ist physisch und psychisch ein Raum für die fortschreitende Weiterentwickelung der Elternindividualität und des erziehlichen Elternwirkens. In jedem Kinde gewinnt die Elternpersönlichkeit einen neuen Raum bildenden und gestaltenden Einflusses. Und insofern dieser Einfluß wesentlich durch die freie Selbsthingebung des Kindes bedingt ist, so würde בן, Kind sein, nichts anderes heißen als: sich dem Elterneinfluß offenhalten, sich der gestaltenden und bildenden Elternkraft einräumend zuwenden. Somit lägen Gehorsam, Folgsamkeit, Bildungsfähigkeit, diese Grundprinzipien aller Erziehung abseiten des Kindes und daher auch der allerersten und fast erschöpfenden aller Kinderpflichten gegen Eltern, schon ohne weiteres der jüdischen Anschauung in dem Worte, mit dem sie den Begriff: Kind bezeichnet.

In Beziehung zu ihren Kindern werden Mann und Weib אב und אם, die Kinder untereinander sind אח und אחות. Wir haben bereits

anderweitig*) die jüdische Grundanschauung des Vater- und Mutter-Verhältnisses aus den beiderseitigen Sprachwurzeln אבה und אמם zu entwickeln versucht. Wir haben gefunden, daß die Mutter als אם, als die Conditio und Causa, als der ursächliche, alles leibliche, geistige und Gemütsdasein des Kindes bedingende Faktor dasteht; der Vater aber (ה) אב, der einwilligende, somit der bewegende und leitende Motor der ganzen Kinderentwickelung und Erziehung ist. Wir glauben hier nur in der Kürze auf das dort Dargestellte verweisen zu dürfen.

Die Wurzel אחה, von welcher אה und אחות gebildet ist, findet sich nur im chald. und rabbinischen אחה, zusammennähen, wieder, und dürfte durch diese Bedeutung auch der Begriff: Geschwister in der jüdischen Anschauung seine besondere Nüancierung finden. Nicht bloß die gleichsam historische Tatsache des gemeinschaftlichen Ursprungs, die gemeinschaftliche Abstammung, macht Brüder und Schwestern. Wie Zusammennähen die Verbindung zweier Teile dadurch bewirkt, daß sich in beide und durch beide ein und dasselbe Drittes, der Faden, gleichmäßig schlingt, also ist das in die Kinder innig übergegangene und in ihnen Gestaltung gewinnende, gleiche physische und psychische Wesen der gemeinsamen Eltern der Faden, der das Wesen der Geschwister innig zu einander zieht und aneinander kettet, und sie zu אחים ואחיות macht, wenn איש ואשה wahrhaft אב ואם, und die Kinder wahrhaft בנים ובנות geworden.

*) Siehe Gesammelte Schriften Bd. I S. 297.

Pädagogische Schriften.

Pädagogische Plaudereien.

X.

Die vom Erzieher dem Kinde zu bewahrende Achtung.

Wir wagen heute einmal ein Paradoxon: du kannst nie eine zu gute Meinung von deinem Kinde haben, wohl aber sehr leicht eine zu schlechte. Es geht diesem Paradoxon, wie jedem paradox scheinenden Wahrheitssatze. Er ist paradox, indem er die Beschränkung verschweigt, in welcher seine Aussage eine Wahrheit ist, indem er eine Wahrheit allgemein ausspricht, die gleichwohl nicht in allen Beziehungen gelten soll. Jede Wahrheit wird paradox durch einen Mangel in Präzision des Ausspruchs, somit durch ein beigemischtes Unwahre. Auch unser Satz ist im gleichen Falle. Würden wir ihn so unbeschränkt annehmen, daß unsere gute Meinung uns gegen die Fehler und Mängel unserer Kinder blind machte und uns verhindern würde, unsere Kinder zu sehen wie sie sind, sie auf ihre Fehler, Irrtümer und Verirrungen aufmerksam zu machen, ja sie vor Fortsetzung fehlerhaft begonnener Lebensrichtungen zu schützen, würden wir, jenem horazischen Vater gleich, für jedes Gebrechen unserer Kinder ein Beschönigungswort haben und in allen ihren Unvollkommenheiten nichts als lauter Tugenden erblicken: unser Satz würde uns zu Narren, und was noch schlimmer ist zu den allerschlechtesten Erziehern werden lassen, wir würden statt erziehen verziehen, wie es ganz treffend die Volkssprache nennt, und es würde sich, wie alles Unwahre, die Unwahrheit unserer Meinungen von dem sittlichen Werte unserer Kinder an uns und an ihnen aufs bitterste rächen.

Gleichwohl wiederholen wir den Satz: wir können nie eine zu gute Meinung von unseren Kindern haben. Uns erzählte einmal ein Rabbiner, der in seiner langen Laufbahn in den verschiedensten Ländern nicht unbedeutende Posten bekleidete, und sich überhaupt viel im Verkehre mit Menschen nicht ohne heilsamen Erfolg tätig bewiesen hatte: „So oft ich meinen Beruf in einem neuen Kreis von Gemeinden antrat, — und Sie wissen, daß mein Geschick mich wiederholt diesen Wechsel bestehen ließ — fanden sich jedesmal freundlich geschäftige Geister bei mir ein, die mir den — wie sie meinten — für ein segensreiches Wirken wichtigen, ja unumgänglichen Dienst erweisen wollten, mich mit allen Charakterspezialitäten der Glieder meiner neuen Gemeinden bekannt zu machen. Ich fand einmal sogar ein ganz fertiges Namenregister mit der entsprechenden Charakteristik eines jeden einzelnen vor. Es war das meist in guter Absicht. Ich habe mir aber zu ihrem nicht geringen Erstaunen jedesmal diesen Freundschaftsdienst verbeten, weil ich der Ansicht war, und gottlob noch bin, daß zu einem bildend-erziehenden Einfluß auf Gemeinden eine zu genaue Kenntnis der einzelnen Charaktere oft mehr hinderlich als förderlich ist, und man sicherer in allem Guten und für alles Gute sein Ziel erreicht, wenn man die Menschen behandelt nicht nach dem was sie sind, sondern nach dem, was sie sein sollen. Setzen wir als selbstverständlich voraus, daß die Menschen, die wir für ein ehrbares, rechtschaffenes, sittliches, menschenfreundliches opferheischendes, pflichtgenügendes Ziel gewinnen möchten, ehrbar, rechtschaffen, sittlich, menschenfreundlich, opferfreudig, pflichtgetreu sind, legen wir es an den Tag, daß wir sie uns gar nicht anders denken: und bei weitem der größte Teil der Menschen wird sich scheuen, diese gute Meinung einzubüßen, sie werden im fortgesetzten Lebensverkehr mit uns den Charakter zum Heile der Gesamtheit bewahren, den wir bei ihnen vorausgesetzt, und diese Betätigung löblicher Charakterseiten im Gemeindeleben wird nicht eben unvorteilhaft für den Charakter der Betreffenden an sich bleiben. So dachte ich wenigstens von Anfang an bei dem Antritt meines Wirkens mit Menschen und auf Menschen, und gottlob ich kann nicht eben sagen, wir seien, sie und ich, übel dabei gefahren."

Die Bewahrung einer guten Meinung von den Menschen, die unser Rabbiner hier, wegen ihres glücklichen Erfolges als eine Regel der Weisheit, oder wenn man will der Klugheit empfiehlt, ist aber für den Erzieher in seinem Wirken auf die ihm anvertrauten Zöglinge eine wahre Notwendigkeit, ja die gute Meinung von den durch ihn zum Guten zu

erziehenden Kindern ist nicht nur ein notwendiger Kanon für seine Behandlung derselben, sondern sie muß für ihn mehr als das, sie muß für ihn wahre, aufrichtige Überzeugung sein, oder er taugt nichts für das große, schwierige Erziehungsgeschäft. Weh' dem Erzieher und dem Zögling, wenn in der Brust des ersteren bereits der Stab über das Kind gebrochen, wenn er es, als „schlecht", schwarz in seiner Meinung anstreicht und naturgemäß dann auch nicht umhin kann, diese seine schlechte Meinung von ihm in Rede und Behandlung an den Tag zu legen. Den „schlechten" Knaben wird kein Erzieher bessern, den „schlechten" Sohn kein Vater und keine Mutter zum Guten umwandeln. Mit der schlechten Meinung haben sie alle Kraft und Fähigkeit dazu eingebüßt, und ihre von einer schlechten Meinung ausgehende und beeinflußte erziehliche Behandlung wird den Sohn nur schlecht und schlechter machen. Alle Besserung seiner selbst und anderer beruht auf dem unverwüstlichen Glauben an einen bei jedem vorhandenen sittlichen Grund, an eine für jeden vorhandene Veredlungsfähigkeit bis zur höchsten sittlichen Vollendung, alle sittlich bildende Arbeit an uns selbst und anderen beruht auf dem unverwüstlichen Glauben an unsere und ihre bessere Zukunft. Wir sollten uns daher wohl hüten, diesen Glauben in uns, vor allem uns hüten, ihn in unseren Zöglingen auch nur zu erschüttern; es sollte diese Besorgnis auch gar sehr unser Benehmen und unsere Äußerungen gegen und über unsere Zöglinge kontrollieren. „Du bist ein Taugenichts!" „Du bist ein Lügner!" „Du bist ein Dieb!" sind gefährliche Worte, die — wiederholt gebraucht — manchen schon zum Taugenichts, zum Lügner, zum Diebe machen können. „Da hast du wie ein Taugenichts gehandelt!" „Da hast du gelogen!" „Da hast, oder da hättest du ja gestohlen!" wirkt ganz anders, und: „da hättest du ja wie ein Taugenichts gehandelt u. s. w. enthielte schon in dem Vorwurf den mächtigsten Sporn zu künftig besserem Verhalten. Es ist wichtig, daß unsere Zöglinge zu dem Bewußtsein kommen, Unrecht gehandelt zu haben, es ist ebenso wichtig, ja noch wichtiger, daß sie das Bewußtsein behalten, nicht so in irgend ein Unrecht sich hineingelebt und hineingewöhnt zu haben, daß keine Umkehr ihnen mehr möglich; daß sie wohl חוטאים, aber keine חטאים seien, wie ich einmal sehr treffend in einer Schrift des M. B. Friedenthal zur Erläuterung des Ausspruchs der Berurja gelesen. Berurja hatte bekanntlich ihren Gatten R. Meir, der viel von bösen Nachbarn zu leiden und in seinem Unmute deren Tod herbeigewünscht hatte, erinnert (ברכות י'): מאי דעתך משום דכתיב יתמו חטאים מן הארץ מי כתיב חוטאים חטאים כתיב, eine Erinnerung, die man gewöhnlich dahin versteht: „Du meinst weil

„es heißt, es mögen die Sünder von der Erde schwinden, steht doch „nicht Sünder, חוטאים, sondern חטאים, die Sünden, bete, daß die Sün„den schwinden, nicht aber die Sünder!" Nun steht aber in der Tat „auch nicht חֲטאים, was allerdings S ü n d e n bedeuten würde, sondern חַטאים welches doch wirklich Sünd e r heißt, und wäre die Bemerkung der weisen Berurja völlig unverständlich, wenn nicht ein bedeutender Unterschied zwischen חוטאים und חטאים wäre. חוטא ist ein Mensch, der sündigt, und wer auch nur einmal sündigt, in dem Augenblicke ist er ein חוטא; חטא aber ist der, dem das Sündigen zur Gewohnheit, zur zweiten Natur geworden, der Sünder aus Grundsatz, zu dessen Besserung keine Hoffnung ist. Es ist derselbe Unterschied wie zwischen גונב und גנב, חורש und חרש, סולח und סלח u. dgl. Ob jemand חטא sei, ein prinzipieller, unverbesserlicher Sünder, das weiß nur Gott. Wir kennen nur חוטאים, wir sehen nur Menschen sündigen, und wenn im Psalm den חטאים den Unverbesserlichen der Untergang gewünscht wird, so sind wir darum nicht berechtigt, irgend jemanden für einen solchen חטא zu halten, dürfen um keines Menschen Untergang bitten, dürfen, wie Berurja erinnert, nur um seine Besserung beten, אלא בעי דליהדרי בתשובה. —

Sollen wir so selbst bei Erwachsenen, bereits dem erziehenden äußeren Einfluß Entzogenen, nie die Hoffnung auf Besserung von innen heraus verlieren, wie dürften wir je uns der guten Meinung bei Kindern entschlagen, bei denen ja Gewohnheiten nur noch von kürzerem Datum sind, denen die ganze Zukunft noch offen steht, deren Alter ganz eigentlich das Alter der Bildungsfähigkeit, und deren innerer sittlicher Kern der weckenden und freimachenden Kunst unserer erziehenden und bildenden Pflege übergeben ist?!

Nicht der Strenge und Härte, der Liebe, der unermüdlichen, nicht zu vertilgenden Liebe, nur ihr gelingt diese Kunst. Strenge und Härte sind nur die periodisch notwendigen und heilsamen rauhen Seiten der erziehenden Witterungsathmosphäre. Es sind die Stürme und Regenstürze, die welke, unnütze, hindernde Zweige und Blätter abknicken, verderbendes Gewürm zerstören. Allein es ist nur der täglich stillfallende Tau, der mildrieselnde Regen, die heiter strahlende Sonne, die überall die schlummernden Keime zu Kraft und Leben, zu Schmelz und Blüte wecken und zeitigen, und es ist auch nur der milde Ernst und die heitere Liebe, die die Kinderseelen zur geistigen und sittlichen Entfaltung bringen.

יצר תינוק ואשה, lautet das große Wort eines Weisen, Triebe, Kinder und Frauen, תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, nähere immer die Rechte,

während die Linke sie entfernt. (ר' שמעון בן אלעזר Sota 47a), und hat damit eben die an sich ziehende, annähernde Freundlichkeit und Milde als immer durchblickenden Grundton für die Behandlung unserer Kinder gesetzt. Es hat aber durch diese Zusammenstellung anscheinend so disparater Gegenstände dem Nachdenken ein Feld fruchtbringender Betrachtung eröffnet, das für jeden derselben an nicht unerheblichen Bemerkungen ergiebig sein dürfte. Versuchen wir das Ergebnis dieser Zusammenstellung in Beziehung auf unsern Gegenstand, die Kindererziehung, zu ermitteln.

Also תינוק wie יצר und אשה gegenüber soll immer die annähernde Rechte über die entfernende Linke vorwalten.

Wie werden wir unserer Sinnlichkeit Meister? Nicht, indem wir sie gänzlich unterdrücken. Wer sich der natürlichen Sinnlichkeit, der der Menschennatur eingeborenen Triebe gänzlich entäußern wollte, ließe sich in einen Kampf ein, in welchem er sicherlich den Kürzeren zieht. Die gewaltsam unterdrückte Natur wird mit doppelter Gewalt erwachen, und sich für das gewaltsam Versagte mit noch gewaltsamerer Unterjochung rächen. Nur dem gelingt die Bändigung seiner Triebe, die beherrschende Leitung der Sinnlichkeit, der ihnen im Erlaubten und Naturgemäßen Befriedigung gewährt. Die mit dem Erlaubten und Sittlichen befriedigte Natur fügt sich leicht dem das Unerlaubte und Schlechte versagenden menschlichen Willen.

Welcher Mann wird von seinem Weibe nicht beherrscht werden? Nicht der mit tyrannischer Sultanslaune sich als den alleinigen Angelpunkt des Hauses betrachtet wissen und in allen Beziehungen des häuslichen Lebens nur seinen Willen als den allein zu beachtenden zur Geltung bringen will. Nicht der sein Weib zur Sklavin erniedrigen möchte. Das in seinen Rechten und Ehren gekränkte Weib wird zu einem Kampfe um die Herrschaft mehr gestachelt, der in tausend Fällen gegen einen damit endet, das „starke Geschlecht" in das Launcn-Gängelband des schwächeren zu garnen und das schwache zur Siegerin eben durch die Künste der Schwäche zu machen. Nur der wird sich die Selbständigkeit auch in dem Doppelleben mit seinem Weibe bewahren, der auch das Weib in dem ganzen Gebiete ihres weiblichen Wirkens Herrin sein läßt, der ihr selber mit der ganzen achtenden Huldigung begegnet, der, nach dem Worte der Weisen, sein Weib liebt wie sich selbst und es ehrt mehr als sich. Das in der ganzen Würde seiner Weiblichkeit sich geachtet und geehrt fühlende Weib wird auch den Mann in dem Gebiete *seines* Waltens ehren und sich nicht zu erniedrigen, sich nur selber zu ehren glauben, indem sie in den

ernsten Angelegenheiten des männlichen Waltens sich dem Willen und den Wünschen des sie ehrenden Mannes fügt.

Das lehrt die Klugheit für unser Verhalten mit jedem schwächeren, von uns zu leitenden, und gleichwohl mit selbständiger, keineswegs ganz in unsern Willen aufgehenden Natur begabten Wesen, von dem wir ein freiwilliges Auf- und Eingehen in unser Wollen und Wünschen erwarten möchten. Wir werden dies überall umso mehr erreichen, je weniger wir eine solche Fügsamkeit mit Härte und Schroffheit ertrotzen möchten, je mehr wir das uns hingegebene Wesen in seiner ihm eigentümlich berechtigten Natur und Stellung achten und anerkennen, je mehr wir seiner Natur in allem Berechtigten und Löblichen freien Spielraum gewähren, je mehr wir mit der fernhaltenden Festigkeit die an sich ziehende Milde und Freundlichkeit paaren, je mehr wir der annähernden Rechten über die fernhaltende Linke die Oberhand lassen. Und ganz dasselbe lehrt die Klugheit in unserem Verhalten mit Kindern. Alles, was sich der Sinnlichkeit und dem Weibe gegenüber als Regel der Klugheit ergibt, findet seine volle Anwendung gegenüber dem Kinde. Schroffheit reizt zur Empörung, Freundlichkeit und Milde sind bahnmachende Herolde dem Ernst. Erzieher und Lehrer, die die Rechte der Kindesnatur nicht achten und gegen die Ehre ihrer Zöglinge rücksichtslos sind, die Respekt ertrotzen und Gehorsam nur zu erzwingen wissen, werden sehr bald all ihr Bemühen an der Selbständigkeit der keineswegs ihnen willenlos hingegebenen Kindernatur scheitern sehen. Gewonnen wollen unsere Kinder werden, und es gewinnt sie nur die annähernde Rechte, und gerade umsomehr, wenn sie selbst die abstoßende Linke noch begleitet.

Allein nicht nur ein kluges Verhalten dürfte uns hier gelehrt sein. Ein tieferer Einblick in diese Zusammenstellung des Weisen dürfte uns Weisheit, nicht Klugheit gelehrt haben wollen. Es dürfte sich hier nicht um einen klugen Schlachtplan handeln, den Sieg über von uns zu bewältigende Naturen zu sichern. Die der Sinnlichkeit, dem Weibe und dem Kinde dargebotene Rechte ist nicht eine Kriegslist, eine Konzession der Klugheit, um etwa der abstoßenden Linken ihren Erfolg und ihren Zweck zu sichern. Die annähernde Rechte ist positiver Selbstzweck; die in dieser — durch die Linke umgrenzten — Annäherung zur Entfaltung kommenden Seiten der Sinnlichkeit und der weiblichen Natur, sind hohen, selbständigen Wertes, sind hoher weltbauender Bedeutsamkeit; beide gehören wesentlich zur sittlichen Vollendung des Menschen und des Mannes, und die in weiser Umgrenzung zur freien selbständigen Ent-

wickelung gebrachte eigentümliche Kindesnatur, — nicht die völlige Unterdrückung — ist der höchste Triumph der Erziehung.

Wie keine Seite unserer sinnlichen Natur an sich heillos und schlecht ist, wie die sinnlichsten unserer sinnlichen Triebe uns nicht zur Unterdrückung, sondern zur weisen Verwendung im sittlich heiligen Dienst unseres Schöpfers gegeben sind; — wie die mit dem Ernst der männlichen Einsicht gepaarte, und von ihm beeinflußte Wirksamkeit und Tätigkeit des Weibes die höchsten Zwecke der Menschenbestimmung vermittelt und die rechte Ehe den Mann erst zum rechten, ganzen Menschen macht: so sollte unsere Erziehungskunst einem jeden Kinde gegenüber sich nicht die völlige Unterdrückung irgend einer in ihrer Ausschweifung und mißbräuchlichen Entartung vor Augen tretenden Charaktereigentümlichkeit, sondern das als Aufgabe setzen, in jeder, auf ihren Abwegen, von der Linken zurückzuweisenden Neigung und Anlage des Kindes die Seite zu erspähen, in welcher auch sie, richtig geleitet und weise umschränkt, dem Guten dienen und der entwickelnden Pflege, der annähernden Rechten würdig wären. Und für diese Seite laßt uns jede, auch die erschreckendste Anlage unseres Zöglings gewinnen; in Umwandlung aller ihrer schlechten Anlagen, wie man das nennt, zum Guten die Meisterschaft unserer pflegenden Rechten erproben! Die Anlage ist ja nicht schlecht, die Anwendung ist's. Wohlan, laßt uns den Eigensinn in Charakterfestigkeit, die Dreistigkeit in Mut, die Ehrfurcht in Ehrliebe, die Heftigkeit in Eifer, die Trägheit in Geduld, die Lüge in Dichtung, das Stehlen in Gewandtheit ꝛc. umwandeln und gleichzeitig alle die jenen Ausschreitungen entgegengesetzten Tugenden des Gehorsams, der Besonnenheit, des Fleißes, der Wahrhaftigkeit, der Rechtschaffenheit ꝛc. mit besonderem Nachdruck dergestalt bei unseren Zöglingen zu pflegen bemüht sein, daß diese zugleich, als Grenzwächter der Scheidelinie zwischen dem sittlich Löblichen und dem tadelswerten Schlechten, unseren Bemühungen, alle jene Anlagen in die Schranken des Guten und Heilsamen zurückzuhalten, mächtig zu Hilfe kommen. Dann wird der große Erzieher der Menschheit, in dessen Dienst auch unsere bescheidene Erziehungsarbeit strebt, unseren Bemühungen zulächeln: „אם הוצא יקר מזולל כפי תהיה! Verstehst du es, das Würdige aus dem Unwürdigen zu entfalten, wirst du meinem Munde gleichen!“ (Jerem. K. 15. V. 19.).

Eine Kunst vor allem sollten Eltern und Erzieher für ihren Umgang mit Kindern üben lernen — die Kunst des Vergessens! Nicht der Vergangenheit, der Zukunft gehört unsere ganze Wirksamkeit an, und nicht aus dem Boden der Vergangenheit, aus dem Boden der

Zukunft haben wir alle unsere Hoffnungen und — Erfolge zu schöpfen! Wie wir es von unserem Erzieher und Meister wissen: כי עמך הסליחה למען תורא (Ps. 130. V. 4.), daß er „immer mit Verzeihen entgegenkommt, um nur fortan ehrfürchtenden Gehorsam zu finden", wie er immer, in jedem Augenblick, bereit ist, einen Strich über das Vergangene zu machen, um nur einer neuen, besseren Zukunft die Pforte zu öffnen, wie sein: היום אם בקולו תשמעו, sein: „Jetzt, wenn ihr mir gehorchen wollt!" jeden Augenblick als die Stunde unserer Wiedergeburt und Erlösung aufs neue anbietet: so sollten wir unseren Kindern und Zöglingen — wie sie auch immer sich bis jetzt bewährt haben mögen — nimmer ein verbittertes Gemüt entgegentragen, sollten wir unseren Kindern und Zöglingen immer ein freundliches, lieberfülltes Herz bewahren; ihre sittlichen Fehler und Gebrechen sollten uns wie Krankheit und Schwäche mit Bekümmernis, aber nimmer mit Haß erfüllen; das Gestern sei nimmer für uns da, jeder frische Morgen führe uns ihnen mit frischer Hoffnung entgegen, daß heute sittliches Morgenrot da anbrecke, wo uns gestern mitternächtliches Dunkel geschreckt. Lernen wir doch von Gott, dem ersten, großen Lehrer und Erzieher der Menschen, lehren und erziehen! הן א' ישגיב בכחו מי כמהו מורה, Siehe, Gott hebt und stärkt mit seiner Kraft, wer ist wie Er ein Lehrer! (Hiob K. 36. V. 22). Nicht im Niederwerfen und Vernichten zeigt Gott seine Überlegenheit, sondern, indem er Gesunkenes hebt, Geschwächtes stärkt, indem er mitteilt und einflößt von seiner Kraft, und an seiner Kraft sich Gesunkenes zur siegenden Stärke emporheben läßt! Das ist es vor allem! Wenn wir unseren Zöglingen gegenüber Mut und Hoffnung verlieren, wird in ihrer Brust sich gewiß trostloses Sichgehenlassen einnisten. Vielmehr soll unser Mut sie ermutigen, unsere Hoffnung sie erheben, unsere Freudigkeit sie ermuntern und jene Heiterkeit in ihnen wecken, die die einzige Stimmung ist, in welcher inneres Wachstum gedeiht. So oft wir mit ihnen zusammentreten, muß jeder in unserem ganzen Wesen die Aufforderung lesen: היום אם בקולו תשמעו, „heute, wenn ihr nur wollt!" Als Gott sich ein Volk für sein Gesetz schaffen wollte, für ein Gesetz, das als das Höheziel aller künftigen sittlichen und sozialen Entwickelung dieses Volkes und der Menschheit dastehen, und für welches und zu welchem dieses Volk und nach ihm die Menschheit im ganzen Lauf der Jahrhunderte erst herangebildet und erzogen werden sollte, war die allererste Institution, die er ihm erteilte, nicht die Offenbarung des Gesetzes, sondern חדש, die Institution der Verjüngung, der Sühne, der Hoffnung und der Zukunftszuversicht, und dieser Zug der verjüngenden,

sühnenden und stets neu schaffenden Wiedergeburt geht durch das ganze Gesetz des individuellen und nationalen Lebens, — von ר״ח zu ר״ה und י״כ, von שבת zu שמטה und יובל — und ist der Grundgedanke und das Grundfaktum, dem das ganze מקדש mit seinen sühnenden und wiedergebärenden Opferhandlungen dient. Das Heidentum liegt trostlos in den eisernen Klammern der Vergangenheit. Auf den Fittichen seines freimachenden, erlösenden Gottes kennt das Judentum nur das Vorwärts in die Zukunft, und im Dienste dieser „Zukunftsreligion" steht jeder wahrhafte Menschenerzieher.

Pädagogisches und Didaktisches aus jüdischen Sprach- und Spruch-Gedanken.*)

Wenige Sprachen dürfte es geben, die für das Geschäft, sagen wir lieber die Kunst des Lehrens, einen so tief bedeutsamen, lehrreichen Begriffsausdruck bieten, wie die hebräische. Sie hat freilich auch ihr lamed, das das vorzüglichste Unterrichtsmittel, die Übung, Gewöhnung, vergegenwärtigt, die die geistigen Kräfte eine Operation des Auffassens, Begreifens, Unterscheidens, Urteilens ꝛc., oder die gestaltenden Kräfte eine Operation des Bildens, Schaffens, Hervorbringens ꝛc. so lange wiederholen lassen, bis die Operation durch gewöhnende Übung fast zu der Leichtigkeit einer natürlich innewohnenden Fertigkeit erwächst; ein Geschäft, das zuerst die vorzüglichste Charaktertugend des Lehrenden: die Geduld in Anspruch nimmt. Sie hat ihr schammen, womit sie die beste Form der Mitteilung für Lehrer und Erzieher: die scharfe Kürze, die Präzision, die Entschiedenheit veranschaulicht, die das, was dem Schüler und Zögling zur Aneignung geboten wird, in möglichst einfacher, klarer, bestimmter Gedankenform darzureichen versteht, bei welcher der Schüler und Zögling nicht zweifelhaft bleibt über das „was" und „wie" etwas gemeint sei, bei welcher das eigentlich Festzuhaltende nicht in einem Schwall überflüssiger, oder den zu lehrenden Begriff nur umschreibender Worte ertränkt wird, so daß aus allem nur eine schattengleiche Ahnung dem Schüler und Zögling von dem neu

*) Erschien zuerst als Einladungsschrift zu einer Prüfungsfeier der Unterrichtsanstalten der Synagogengemeinde Fsr. Religionsgesellschaft in Frankfurt a. M.

zu fassenden Gedanken entgegendämmert, nicht aber ein klar und deutlich umschriebenes Lichtbild mit Pfeilesschärfe und Blitzesklarheit in Geist oder Gemüt, oder in beides zugleich eindringend seinen Platz findet. Eine Aufgabe, die die wesentlichste Anforderung an Lehrer und Erzieher stellt, zuerst *selbst* über das zu Lehrende oder zu Fordernde in voller entschiedener Klarheit zu sein. Wessen jemand gewiß und sicher ist, und wofür er selbst mit dem Ernst der Entschiedenheit im eigenen Leben einsteht, dafür findet das Wort leicht die allein entsprechende Kürze und Entschiedenheit des Ausdruckes. Nur der Unklare und Schwankende bedarf vieler Worte, um die Halbheit des Wissens oder Lebens zu verschleiern. Sie hat daher auch ihr schönes lekach, womit sie die Lehre nicht nach dem Tradieren, sondern nach der *Aufnahme*, nach dem Fassen und Behalten des Lernenden kennzeichnet, und zu dem Lehrer spricht: Und wenn du eine ganze Stunde mit Eifer und Wärme gesprochen und doziert, *gelehrt* hast du nur soviel als die Schüler *gelernt*. Es muß dir vor Beginn eines jeden Unterrichts klar sein, was in dieser Stunde deine Schüler lernen, das ist ja eben im lekach-Begriff: in sich *aufnehmen* sollen, und es muß am Schlusse des Unterrichtes dir die Überzeugung klar sein, daß sie es gelernt, und nur nach dem größeren oder geringeren Maße dieses Gelingens ist dir mehr oder minder das drückende Gefühl erspart, vergebens gearbeitet, das ist eben: nicht gelehrt zu haben. Und sie hat die herrliche Bezeichnung alles Erziehens und Lehrens durch rabah, wovon ja das bekannte „Rabbi", das nicht wie magister und Meister den „Mehrseienden", sondern den „Mehrer", und das Geschäft alles Lehrens und Erziehens, als ein „Sichvermehren", als das Bestreben begreifen läßt: *sich in dem Schüler und Zögling zu wiederholen*, Schüler und Zöglinge zu seinen Ebenbildern an Geist und Charakter zu machen. Aller Ernst und alle Seligkeit des Lehrens und Erziehens liegt in diesem Begriff. Aller Ernst: denn er macht die nimmer rastende Selbstarbeit an dem eigenen Geist und dem eigenen Charakter zur ersten Pflicht jedes Lehrers und Erziehers. Er muß sich selbst immer mehr und mehr zu einem solchen Menschen an Geist und Charakter bilden, daß dessen „Wiederholung" ein Verdienst um das Menschenheil wäre, muß um seiner Schüler und Zöglinge, um seiner künftigen Ebenbilder willen sich ängstlich vor Irrtümern und Charakterschwächen hüten, auf daß er nicht als ein „Vervielfältiger" des Irrtums und der sittlichen Schwäche statt eines Mehrers im Reiche des Wahren und Guten sich bewähre. Aber auch alle Seligkeit des Lehrens und Erziehens, ja wir wagen es kühn zu sagen, die

höchste einem Menschen hienieden erreichbare Seligkeit liegt in diesem Begriff. Er läßt den pflichtgetreuen, wissens- und charaktertüchtigen Lehrer seinen Beruf als einen solchen begreifen, der wie also kein anderer sonst, unmittelbar an der geistigen und sittlichen Zukunft der Menschheit arbeitet, dem, wenngleich von Menschen ungenannt, ungekannt, und nicht selten verkannt, doch von Gott die bereits hiniedige Unsterblichkeit gewiß ist. Mit jeder Saat des Wahren und Guten, mit jeder Fähigkeit des Nützlichen und Heilschaffenden, die durch ihn Eigentum seines Schülers und Zöglings geworden, schreibt er vor Gott *sich* ein in das Lebensbuch seines Schülers und Zöglings, und wo seine Schüler und Zöglinge sich einst tüchtig und wacker im Wissen und Vollbringen bewähren werden, da ist es seine Tüchtigkeit und sein wackeres Wesen, das in ihnen „vervielfältigt" fortlebt und fortwirkt.

So dürften schon diese Bezeichnungen verschiedener Seiten der lehrenden und erziehenden Tätigkeit des Anregenden und Aufklärenden manches bieten.

Aber als geradezu schöpferisch, die ganze didaktische Kunst nach Ziel und Methode mit *einem* Worte normierend, und alle die bereits genannten Modalitäten beherrschend, erscheint uns der Ausdruck, welcher dieser Sprache der edelste ist, zur Bezeichnung des Lehrens, der Lehre und der Lehrer: horah, die transitive Form von harah, Mutter werden, wovon das bekannte: Thora, Lehre. Dieser Ausdruck begreift „Lehren" als ein geistiges Zeugen, Befruchten, weshalb auch moreh gleichzeitig „Lehrer" und befruchtenden „Regen" bedeutet. Eine ganze Fülle didaktischer Weisheit dürfte sich aber einem denkenden Lehrer aus einer Anschauung erschließen, die ihn sich als geistigen Befruchter und sein Geschäft als Legen eines Keimes in den geistigen Organismus seines Zöglings begreifen läßt, die dort organisch wachsen und sich zur vollendeten Reife entwickeln soll.

Versuchen wir die Andeutung einiger der Gedanken, die in dieser Anschauung ihre Anregung finden dürften.

Da möchte denn zuerst diese Anschauung in geradem Gegensatz zu jener sokratischen Weisheit erscheinen, die die Kunst des Lehrens als geistige Hebamme begreifen lehrt, und durch eine Reihe künstlich gegliederter Fragen dem Zögling die Erkenntnis und Anerkenntnis einer Wahrheit entlocken, und ihn das Wahre als bereits in ihm, aber nur dunkel, vorhanden, nunmehr zu klarem und deutlichem Bewußtsein auf zufinden anleiten will. Allein wir wagen den bescheidenen Zweifel, ob die Übertragung dieser sokratischen Methodik auf den Jugendunterricht

nicht vielleicht den wesentlichen Umstand übersehen haben möchte, daß Sokrates mit bereits erwachsenen Jünglingen belehrende Unterhaltung pflog und noch dazu seine Lehren größtenteils ethische Wahrheiten zum Gegenstande hatten. Erwachsene Jünglinge haben bereits bewußt und unbewußt durch Unterricht und Umgang, durch Erfahrung und Beispiel eine Fülle von Erkenntniskeimen in sich aufgenommen, und — wir glauben nicht zu irren — zu ethischen Urteilen trägt jeder, und selbst das frühe Stadium der Kindheit die wesentlichsten Erkenntnisknospen in sich. Sie sind ein Angebinde des Schöpfers, das eben den Menschen zum Menschen macht. Da ist eben die sokratische Kunst ganz an ihrer Stelle. Da gilt es, den jugendlichen Geist durch „zurückbeugen" auf sich selbst, reflektierend, den bereits vorhandenen Gedankenstoff sich zum Bewußtsein, die vorhandenen Gedankenbilder scheidend und verbindend in die der Wahrheit entsprechende Ordnung bringen, und durch immer weiter und weiter führende Schlüsse endlich die gewünschte Erkenntnis aus dem Innern des Zöglings heraus geboren werden zu lassen. Allein beim Jugendunterricht wird diese sokratische Methode nur immer sekundär eintreten können, wo es gilt, bereits Aufgenommenes, ins unbewußte Dunkel Zurückgetretenes wieder in die Klarheit des Bewußtseins hervorzuheben, durch wiederholte Gedankenanschauung zu befestigen und durch selbstschöpferisches Handhaben des bereits erworbenen Wissensschatzes den geistigen Besitz wert und lieb zu machen. Es gehört immer ein ganzer Sokrates dazu, und beschränkte Lehrer, die ihre sokratische Methode überall anwenden zu müssen glauben und — man verzeihe uns die Trivialität des Gleichnisses — auch auf der Mühle mahlen wollen, auf die sie vergessen haben Korn aufzuschütten — quälen nicht selten sich und ihre Schüler vergebens ab und müssen zuletzt, um nicht mit leerem Scheffel heimzukehren, geschickt oder ungeschickt das abverlangte Mehl selbst in den Mahlgang schütten.

Die meisten Gegenstände, die wir die Jugend zu lehren haben, sind für ihre Kenntnis und Erkenntnis neu, oder es sind neue Wahrheiten, Verhältnisse, Beziehungen, die wir ihnen an bereits in anderer Hinsicht bekannten Objekten zu offenbaren haben. Es ist eine Bereicherung des jugendlichen Gedankeninventars. Da tritt vor allem die Aufgabe des primitiven, frischen Lehrens an uns heran, die unser jüdischer Sprachgedanke als geistiges Keimlegen, Befruchten, Zeugen, horaah, begriffen wissen will.

Darum sei zuerst unser Lehren nichts Mechanisches. Was lebendig weiter wachsen soll, muß auch lebendig, anregend, gegeben werden.

Aber das lebendig Anregende muß mehr in dem Mitgeteilten, als in der Weise des Mitteilens liegen, die vielmehr von der ruhigsten Besonnenheit beherrscht sein sollte. Gilt es doch, einen geistigen Keim also einem jugendlichen Geistesacker zu übergeben, daß er dort Wurzel fasse und in dem dort Vorhandenen, ja dem Boden seiner weiteren Fortentwicklung, Verwandtes und Entsprechendes vorfinde, mit dem er sich anschließend organisch verbinden und daraus Nahrung weiteren Gedeihens zu schöpfen vermöge. Daher nicht zu jeder Zeit, und jedem auf jeder Stufe ist jegliches in jedem Maße und jeder Art zur Aneignung zu bieten. Sorgfältig muß der Boden, das an geistiger Kraft und geistigem Stoff Vorauszusetzende, erwogen, und danach der Gegenstand und das Maß des Umfanges, sowie die Art der Mitteilung gewählt werden. Die ganze Kunst der Stoffverteilung in einem Unterrichtsplan beruht auf richtiger Würdigung des organisch lebendigen Wesens jedes wahrhaften Unterrichtes. Denn nur besonders begabte Naturen vermögen auch wohl Voraussetzungsloses mit Nutzen in sich aufzunehmen. Die lebendig organische Keimkraft des Mitgeteilten arbeitet in ihnen aus sich heraus, gleichsam zurückbildend, die geistigen Verbindungsfasern, die nach und nach die vorhandene Lücke ausfüllen und dem Neuaufgenommenen einen Boden dauernden, weiterwachsenden Aneignens bereiten. Und das ganze Gelingen des Unterrichtes nach sorgfältiger Auswahl des Geeigneten, beruht wiederum auf der Kunst, die geistige Empfangsfähigkeit des Schülers allgemein zur Empfänglichkeit anzuregen, insbesondere aber das mit dem neu aufzunehmenden Keim bereits vorhandene Verwandte im Bewußtsein zu beleben, die besondere Stelle aufzulockern, die der Fruchtboden des jungen Keims werden soll. Zu dieser horaah kommt dann das lamed, zu der ersten Keimlegung das Festmachen durch stete Wiederholung hinzu, damit die Lehre nicht nur einmal lekach,, ein einmal Aufgenommenes werde, sondern zu dauerndem geistigen Besitztum, zu wirklicher Bereicherung des jugendlichen Geistes sich befestige.

Es ist aber ferner nichts Fertiges, es sind überall nur Keime zu künftiger Vollendung, die wir zu tradieren haben; daher sei es aus allen Disziplinen vor allem das Grundlegende, das Hauptsächlichste, Wichtigste, was wir lehren, und sei es unter Herrschaft des schammen in Sätze von so prägnanter Kürze gefaßt, daß es mit der Faßlichkeit und Übersichtlichkeit, welche die Kürze verleiht und die die Aufnahme in der Gegenwart erleichtern, zugleich die Prägnanz des Inhalts verbinde, die für künftig fortschreitend reicherem Verständnis und vollerer

Erkenntnis zugleich die vorbereitenden Keimpunkte bietet. Daher das: jelamed adam derech kezara. „suche deine Lehrsätze kurz zu fassen", und: ligmor lehadar lisbor. „erst fürs Gedächtnis fassen, dann denkend Verständnis und Einsicht gewinnen", worauf die alten jüdischen Meister der Lehre einen so bedeutenden Wert legten, und was sie selbst mit so seltener Meisterschaft übten.

Sie hatten eine große, reiche, die mannigfachsten Gebiete umfassende Wissenschaft zu lehren, und das Medium ihres Unterrichtes blieb Jahrhunderte herab nur das lebendige Wort der Lehrenden, das lebendig aufhorchende Ohr der Lernenden. Kein Buch, keine Schrift kam Schülern und Lehrern zu Hilfe, und Hunderte, ja nicht selten Tausende von Schülern der verschiedensten Begabung und Anlagen saßen zu den Füßen eines lehrenden Meisters. Da waren es vor allem diese beiden Kanon ihrer didaktischen Methode, denen sie die Wunder ihres Erfolges verdankten. Das ganze Gebiet der von ihm zu tradierenden Wissenschaft hatte jeder Meister in kunstvoll gewählte und gebildete Sätze gefaßt, deren letzte Fassung uns noch in den Sätzen der „Mischna" erhalten ist. Kurz und prägnant sind die Sätze und geben synthetisch fortschreitend den Gesamtinhalt der zu lehrenden Wissenschaft. Diese Sätze sind es, die zuerst mit der schärfsten Präzision synthetisch fortschreitend in planer Auffassung dem Gedächtnis übergeben und durch nimmer ermüdende Wiederholung zum unverlierbaren Eigentum gemacht wurden. Sie bildeten den Grundstock der ganzen Wissenschaft fürs Leben, auf sie wurde immerfort rekurriert, zu ihnen kam man immer wieder und wieder zurück, aus ihnen war alles weitere zu schöpfen, denn in sie war der ganze Baum der Wissenschaft in allen seinen Wurzelkeimen niedergelegt. War daher mit ihnen die synthetische Grundlegung vollendet, und hatten diese Sätze bereits im Geiste der Jünger ihre Triebkraft in geweckten Nachdenken bewährt, dann begann das Geschäft der Analyse, aus dem Besonderen das allgemeine zu schöpfen, zurückschreitend Einsicht in die Motive zu gewinnen, vergleichend die sondernden Merkmale des Ähnlichen aber nicht Gleichen zu finden, aus allem die allgemeinen Grundbegriffe und Grundsätze zu ermitteln und sie in ihrer Anwendung auf neue Probleme zu erproben, wie wir das Muster eines solchen analytisch entwickelnden lebendigen Ausbaus synthetisch gewonnener Erkenntnisse noch in den gleichsam stenographisch aufgenommenen Verhandlungen jüdischer Lehrhäuser in der „Gemara" vor uns haben.

Andere Gegenstände, andere Lehrweisen, andere Lehrmittel bilden das Tagewerk unserer Schulen. Allein wir glauben nicht allzusehr in

der Meinung zu irren, als ob mutatis mutandis die Fundamentalgrundsätze dieser alten jüdischen Lehrmethode, die derech kezara, die prägnante Kürze, insbesondere aber das ligmor wehadar lisbor, das Vorangehen der Synthese vor der Analyse, auf der lebendig organischen Natur alles wahrhaftigen Lehrens beruhend, sich auch heute noch für jeden Unterricht, insbesondere aber für den Schulunterricht heilsam bewähren dürften.

Wie sehr auch unser heutiger Unterricht der Unterstützung durch Bücher, Notizen und sonstige auch durchs Auge zu dem vernehmenden geistigen Ohr redende Lehrmittel sich erfreut, so dürfte doch auch für uns der wahrhaft genetisch zeugende Unterricht der lebendigen Rede von Mund zu Ohr vorbehalten sein. Nur was das lebendige Wort des Lehrers dem lebendig erregten Geiste des Schülers übergeben, wird sein fruchtbares Eigentum werden, und nur insofern das gedruckte oder geschriebene Wort zur Wiederholung und Wiederbelebung des bereits lebendig Empfangenen benutzt wird, steht für die Schule auch dieses im Dienste der zu erzielenden Grundlegung geistiger und sittlicher Vollendung. Wie selten aber kehrt der Durchschnitt der Schüler nach vollendetem Schulleben noch wieder zurück zu den gedruckten und geschriebenen Bewahrungsmitteln des Gelernten, und wie sehr würde mancher eifriger, ernster der Auffassung und Einprägung des lebendigen Lehrwortes sich hingegeben haben, hätte er sich nicht auf die nötigenfalls immer mögliche Benutzung gedruckter oder geschriebener Hilfsmittel vertröstet. Da wird denn wohl noch immer die Kunst präziser und zugleich prägnanter Kürze des unterrichtenden Lehrwortes ihren berechtigten didaktischen Wert behalten.

Und auch in unseren Schulen wird selbst die sorgfältigste Überwachung des Klasseneintritts und des Vorrückens von Klasse zu Klasse die Ungleichheit der zu gleicher Zeit von einem Lehrer zu unterrichtenden Schüler nicht beseitigen. Da werden immer Schüler der verschiedensten Begabung und Anlage und der, das Lernen nicht wenig bedingenden sittlichen Charaktereigentümlichkeit, und daher auch mit verschiedenem Wissensinventar aus dem früheren Unterricht, in demselben Gegenstand und formell auf derselben Stufe zu unterrichten sein. Die alten vier Schülerkategorien, arba midoth bethalmidim, finden sich noch immer vor; es sitzt noch immer der mahir lischmoa umaher leabed, der schnell Fassende und schnell Vergessende, dem jaza sechoro behefsedo, dem der Gewinnst mit dem Verlust davon läuft, neben dem kasche lischmoa wekasche leabed, neben dem schwer Fassen-

den und schwer Vergessenden, dem der Verlust durch den Gewinnst überwogen wird, ja, der mahir lischmoa wekasche leabed, der schnell Fassende und schwer Vergessende neben dem kasche lischmoa umahir leabed, neben dem schwer Fassenden und schnell Vergessenden. Da dürfte denn nach unserem geringen Dafürhalten die altjüdische Methode, die überall das ligmor dem lisbor, die synthetische Mitteilung der analytischen Entwicklung vorangehen zu lassen empfahl, in den meisten Fällen sich auch für uns als das rationellste Verfahren empfehlen.

Die Fähigkeit, sinnliche und geistige Eindrücke aufzunehmen, festzuhalten und beliebig wieder ins Bewußtsein hervorzurufen, die Fähigkeit des Gedächtnisses, ist viel allgemeiner verbreitet und durch stete bewußte und unbewußte Übung gestärkt und entwickelt, als die Fähigkeit, sinnlich und geistig Aufgenommenes zum Gegenstand der Reflexion zu machen, aus dem Besonderen durch Abstraktion allgemeine Begriffe zu bilden, gewonnene Begriffe nach Inhalt und Umfang zu vervollständigen und zu umschreiben, durch richtige Kombination schließend Urteile zu bilden, kurz, die Kraft des Gedächtnisses, die Fähigkeit synthetisch aufzunehmen und festzuhalten, ist viel allgemeiner verbreitet als die Kraft des Denkens, als die Fähigkeit analytisch aufzulösen und einzudringen. Sie ist es ja auch, die viel früher, die mit dem ersten Sichbewußtwerden der Kindheit, und zwar mit einer Mächtigkeit erwacht, die allein die kindliche Psyche befähigt, eine ganze Welt sinnlicher Eindrücke und einen ganzen Sprachsatz geistiger Merkzeichen rein synthetisch aufzunehmen, festzuhalten und mit immer größerer Sicherheit zu handhaben. Die Entwickelung reflektierender Denkkraft tritt viel später ein und reift erst mit Jahren, wenn überhaupt, zu einiger Vollendung. Ja, beide geistige Vermögen, Gedächtnis und Denken, stehen hinsichtlich ihres Fortschrittes meist in einem natürlichen Antagonismus. Jenes hat bereits seinen Höhepunkt erreicht, wenn dieses in das erste Stadium reicher Entwickelung tritt, ja, seine Schwäche beginnt oft bereits, wenn dieses die Blütezeit seiner höchsten Vollendung feiert.

Diese Ökonomie der geistigen Entwickelung berechtigt zu der Voraussetzung, es werde in dem jugendlichen Alter, in welchem die Schule ihre Zöglinge zu bilden hat, bei einer jeden gegebenen Anzahl Schüler sich eine weit größere durchschnittliche Gleichheit hinsichtlich des Gedächtnisses als hinsichtlich eines bereits in Entwickelung begriffenen Denkvermögens finden, und eben diese gegebene Tatsache dürfte dem ligmor wehadar lisbor unserer Alten, derjenigen Methode, die bemüht ist, von jeder lehrenden Disziplin zuerst die wesentlichsten Tatsachen in faß-

licher, präzis und prägnant umschreibender Kürze zur sichern Aneignung synthetisch zu tradieren und dann erst das in seinen Grundzügen und Umrissen bereits sicher Angeeignete in mehreren Lehrgängen innerhalb *eines* Kursus immer mehr analytisch zu erläutern und zu vervollständigen, namentlich für den Klassenunterricht aus sehr rationellen Gründen das Wort reden. Wir möchten uns für eine andere Gelegenheit vorbehalten, unter diesem Gesichtspunkte die einzelnen Gebiete des Sprach- und Realunterrichts eingehender zu besprechen, und unserem jetzigen Vorsatze gemäß nur den *einen* wesentlichen Vorteil andeuten, den eine durchgreifendere Anwendung dieser Methode sich für den Klassenunterricht versprechen dürfte. Das auf jeder Stufe synthetisch fortschreitend Aufzunehmende wird von allen, mindestens von der bei weitem überwiegenden Mehrzahl einer Klasse mit verhältnismäßig gleicher Sicherheit angeeignet, und auch z. B. im Sprachunterricht zur praktisch richtigen Anwendung gebracht werden können. Freilich wird wahrhaft geistiges Eigentum erst das, was denkend zum Begriff gebracht und mit Einsicht in Grund und Zusammenhang erkannt worden, eine Aufgabe, die eben der auf die synthetische Aneignung folgende analytische Unterricht zu lösen hat. Allein, wenn in dieser, für die formale geistige Bildung allerdings wichtigsten Seite des Unterrichts nimmer eine gleichzeitige Gleichheit gewonnen wird, so haben doch alle, oder wenigstens fast alle die wesentlichsten Grundlagen als entwickelungsfähige Bildungskeime zu dauerndem Eigentum in sich aufgenommen. Dem einen wird später das erst zu vollendeter Klarheit aufgehen, dessen der denkend Begabtere und früher Reifende sich schon auf einer früheren Stufe klar bewußt worden, und bildet nur der Gesamtunterricht in allen Klassen eine solche lebendig organische Einheit, daß in möglichst übereinstimmender Fassung und Behandlung immer wieder an das bereits grundlegend Erlangte angeknüpft wird, und sich in Wahrheit jeder fortschreitende Unterricht nur als immer größere Vertiefung und Erweiterung des Vorangegangenen darstellt, so wird mit größerer Beruhigung für manchen minderbegabten Schüler der Silberblick erwachender Denkklarheit erst vom späteren Alter in höherer Klasse abgewartet werden können.

Wir möchten für jetzt nur noch mit zwei Sätzen aus dem Spruchschatze unserer Alten schließen, die, wie uns scheint, in einheitlichem Zusammenhange mit ihrer Anschauung des genetisch organischen Charakters alles wahren Unterrichtes stehen. Sie sprechen zum Schüler: lo habeischan lamed „der zu Schüchterne lernt nichts", zum Lehrer: lo hakapdan melamed, „der Ungeduldige, Heftige lehrt nichts", und

empfehlen endlich dem Lehrer: jehi kebod thalmidach chabib alecha keschelach. „die Ehre deines Schülers sei dir so teuer wie die eigene!"

Wo die Schule als eine Pflanzstätte mit verschiedener Entwicklungsfähigkeit begabter jugendlicher Seelen begriffen wird, und wo der Lehrer sich als moreh, als geistigen „Befruchter", und seinen Unterricht als thora, als geistige „Befruchtung" begreift, wo überall in jedem Zögling der „künftige" Mensch angeschaut wird: da werden eben die Schwachen, die Minderbegabten ein ganz vorzügliches Augenmerk der Schule und der Lehrer, und da wird die ganze Haltung des Unterrichts, der Lehrer und des Klassenlebens ein solches sein, daß eben die Schwachen und Minderbegabten Ermutigung und Selbstvertrauen gewinnen und nicht, aus Scheu Einfältiges zu fragen und Unrichtiges zu antworten, Frage und Antwort, und damit die Möglichkeit der Belehrung unterdrücken. Ist doch das, was Schule und Lehrer eben diesen Schwachen leisten, vor Gott und jedem einsichtigen Beurteiler der wirkliche und eigentliche Gradmesser ihrer Leistungen. Nur zu sehr verdunkeln, wie in der großen Welt, so auch in der kleinen, der Schule, oft die Glücklichen, Reicherbegabten ihre bescheidener ausgestatteten Genossen, und nur schüchtern und zaghaft wagt neben ihnen der Minderbegabte einen geistigen Anlauf. Rasch und mühelos gelingt jenen Glänzendes, wo diese des Zusammennehmens aller geistigen und sittlichen Energie bedürfen, um auch nur ein bescheidenes Ziel zu erreichen. Der sich als „Moreh" begreifende Lehrer wird aber die in der treuen Mühe des Minderbegabten sich betätigende sittliche Willenskraft der glänzenden, aber mühelos errungenen Leistung gegenüber vollgiltig in die Wagschale legen, wird in ihr eine Kraft erblicken und pflegen, die oft eine viel wertvollere Bildungsgediegenheit für die Zukunft verspricht, als von denen erreicht wird, die eben in ihrer glücklichen Begabung die sittliche Kunst der Anstrengung nicht lernen und den süßen Lohn erfolgreicher Mühe nicht kosten; er wird allen gerecht, hier die Leistung wie dort den Willen ehrend anerkennen, und beide zum gegenseitigen Austausch ihrer Vorzüge ermuntern. Wie der Gärtner in Gottes Menschheitgarten wird er Geduld, sich auch an kleinen Erfolgen erfreuende Geduld unermüdlich üben, wird, der verschieden sich entwickelnden jugendlichen Menschennatur eingedenk, die Eigentümlichkeit eines jeden seiner Schüler studieren und möglichst individuell seine Zöglinge behandeln, allen aber in erster Linie gerecht zu sein sich bemühen, keinem gegenüber sich eine Ungeduld, eine Heftigkeit verzeihen, und wissen, daß, wenn der Erfolg des

Unterrichtes wesentlich durch den Respekt bedingt ist, den der Lehrer bei den Schülern genießt, nicht minder wesentlich dieser Erfolg von der Achtung abhängt, die der Lehrer seinen Schülern zollt, von der Schonung und Pflege des sittlichen Ehrgefühls — wir meinen hier nicht des zum Wetteifer spornenden Ehrgeizes — die er in weiser, gerechter, besonnener Behandlung seiner Schüler zu üben versteht, und der Forderung unserer Altmeister genügen, die dem Lehrer die Achtung seiner Schüler wie die eigene ans Herz legen. Ein beherzigenswertes Thema, das wohl eine eigene Behandlung verdiente.

Wir sind uns sehr wohl bewußt, mit diesen aus den Anschauungen unserer Alten geschöpften andeutenden Bemerkungen der Schulwelt nicht eben Neues geboten zu haben. Allein wir glaubten, es dürfte dem Freunde eines rationellen Schulwesens die Erfahrung nicht unwillkommen sein, wie das, was aus der ewig sich gleichbleibenden Menschennatur für eine bildende Behandlung derselben resultiert, bereits Erbgut einer frühesten Vergangenheit gewesen, und insbesondere dürfte ein Einblick in die Erfahrungen und Grundsätze der Männer eine Beachtung aller Zeiten verdienen, deren Aussprüchen wir hier einige wenige der am meisten im jüdischen Kreise bekannten entnommen. Ihnen war ja die Verbreitung geistiger Erkenntnisse und Bildung unter allen Schichten des Volkes so sehr das allererste Anliegen nationaler Bestrebungen, daß sie, berufen auf die Trümmer eines zu Grunde gegangenen Staates ein neues blühendes Staatsleben unter den schwierigsten Verhältnissen aufzubauen, nächst der gewissenhaften Rechtspflege und einer Gesetz schirmenden Leitung, als dritten, das Ganze bedingenden Grundstein die Maxime niederlegten: haamidu thalmidim harbeh, sorgt für Ausbildung vieler Schüler!

Dafür nannte sie auch die dankbare Mit- und Nachwelt „Aboth". Väter; denn sie waren und blieben die geistigen Väter der Nation.

Unsere Aufgabe.

ללמוד, ללמד, לשמור, לעשות, לקים —

Das Jahr geht zu Ende — und wieder mahnt uns der Elul-schofar uns zu sammeln, damit wir uns eines neuen, frischen, von der ganzen Vergangenheit ungetrübten und ungeschwächten Anfangs würdig zu machen uns entschließen mögen.

Das Jahr geht zu Ende und das jüdische Jahr endet mit dem bedeutsamen Elulmonat, der, als er uns zum ersten Mal als Juden grüßte, uns bereits am Ende unserer kaum begonnenen Laufbahn fand. Noch grollten die Donner, noch zuckten die Blitze um den Sinai und schon בת קול יוצאת מהר חורב אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, schon klagte die — seitdem nicht verstummte — Stimme vom Choreb: Weh den Menschen ob der Kränkung der Thora! Die kaum empfangenen Gesetzestafeln lagen schon in Scherben, der kaum gewonnene Chorebschmuck war schon wieder verloren — und, seiner Bestimmung und seiner Würde beraubt, trauerte das Volk.

Und doch war die Bestimmung nicht für immer verloren, doch der Chorebschmuck nicht für immer dahin — es war doch noch der Weg zu einem erneuten Versuche offen — die Trauer selbst verbürgte den Anfang dazu. Lagen die Tafeln in Trümmern, so glitzerte auch das goldene Idol schon als Aschenstaub auf dem Bach, der vom Berge herabströmte, und hatte dem Volke die Nichtigkeit seiner gottabgewandten goldenen Träume gezeigt.

Und zu Moses hatte Gott gesprochen: „בְּצֹל לְךָ, hane dir zwei steinerne Tafeln wie die ersten, so schreibe ich auf die Tafeln die Worte, die auf den ersten Tafeln gewesen, die du zerbrochen!“ Und vierzig Tage und vierzig Nächte — vom 1. Elul bis 10. Thischri — stand Moses vor Gott mit den unbeschriebenen neuen Tafeln, bis Gott ihm seine alles, auch die Sünden der Menschen überwindende, allmächtige Gnade und Gerechtigkeit offenbarte, und auf die neuen dar-

gereichten, unbeschriebenen Tafeln das alte Gesetz des Bundes und mit demselben die Bürgschaft einer neueröffneten Zukunft verzeichnete.

Das prägte unserem Jahresende und Jahresanfang vom 1. Elul bis 10. Thischri den bleibenden Charakter auf für immer. Wie das erste Stadium der leiblichen Bildung sich nach vierzig Tagen zählt, so sind diese vierzig Tage eröffnet für jeden, der sich der geistigen und sittlichen Wiedergeburt bedürftig fühlt, um diese geistige und sittliche Wiedergeburt vor Gott zu erringen und durch Gott zu erlangen.

Eine neue, unbeschriebene Tafel bringe er seinem Gotte entgegen, erflehe sich mit sehnsüchtigem Ernst und völliger Dahingebung für diese neue, unbeschriebene Tafel das volle alte Gesetz — und er hat die Bedingung gelöst, für welche Gott es verheißen, ein gnädiger, liebereicher Gott sein zu wollen allen denen, die ihn suchen, und mit der Allmacht seiner Gnade und seiner Liebe — wie immer die Vergangenheit gewesen — die Pforten einer neuen Zukunft zu öffnen.

Es ist freilich kein leichtes Geschäft, das Entgegenbringen einer neuen, völlig unbeschriebenen Tafel. Es will da ausgelöscht sein alles, was der Irrtum und der Wahn, was die Leidenschaft und die Begierde, was der Hochmut und der Dünkel, was die Interessenklugheit und die falsche, sich selbst überschätzende Weisheit der Sterblichen dem Menschen als „Prinzipien" und Leitworte des Lebens an die Stelle des göttlichen Gesetzes, durch die Majestät der Gewohnheit und der Mode sanktioniert, hinausgegeben.

Es ist dies kein leichtes Geschäft, will diese vierzig Tage unablässig Tag und Nacht an unserem Inneren betrieben werden, und es ist der ernste, vom Sinai her erinnerungsreiche Schofarton, mit dem wir vom 1. Elul an für dieses Geschäft uns selber wecken.

Ob dieser Elulschofar auch in unserer Zeit, für unsere Zeit, für den einzelnen, für die Gesamtheit seine ernste Botschaft habe? Ob unser Einzel- und Gesamtleben so sehr unserer Aufgabe bereits entspreche, so wenigstens bereits auf dem Wege zur treuen Lösung dieser Aufgabe sich befinde, daß wir keines innehaltenden, wiedergebärenden Abschnittes bedürfen, daß wir für die kommende Zukunft nur eines der Vergangenheit treu bleibenden gleichmäßigen Fortschritts bedürfen, um im ganzen und einzelnen das uns von Gott gesteckte Ziel zu erreichen?

Vielleicht ist eine flüchtige Orientierung über dieses Ziel und diese Aufgabe ein nicht unwillkommener Beitrag zur Lösung dieser Frage.

Sind aber dieses Ziel und diese Aufgabe nicht in jeder Zeit für jede Zeit dieselben? Es bleibt das Ziel sich gleich, es ist die Auf-

gabe dieselbe, es gilt jetzt und zu allen Zeiten ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה. Aber die gegebenen Bedingungen sind nicht immer dieselben, unter welchen dieses Ziel angestrebt werden muß, und die Verhältnisse und Umstände ändern sich, unter welchen die Aufgabe gelöst werden will. Darum hat jede Zeit von neuem sich diese Frage zu stellen und die eigentümlichen Bedingungen und Verhältnisse günstige und ungünstige, hemmende und fördernde, beschränkende und erweiternde — ins Auge zu fassen, die gerade die im Verlaufe sich befindende Gegenwart der Lösung der allgemeinen, für alle Zeiten gegebenen jüdischen Aufgabe bietet.

I.

Thorakenntnis.

„Lernen". ללמוד.

„Lernen" zuerst. Mit umsichtiger Tiefe erkennt die Weisheit unserer Weisen in dem überall in erster Linie stehenden Ausspruch: „Hütet", die Anforderung: „Lernet", ושמרתם זו משנה! Denn das von Gott uns anvertraute Kleinod seines lebengestaltenden Wortes ist nur „gehütet", ist nur dann in seiner Existenz gesichert, wenn Israels, seines Hüters, Intelligenz unverwandt darauf gerichtet ist. Ist schon jedes Kleinod in seinem Dasein gefährdet, so es dem Bewußtsein seines Hüters entschwindet, so das Auge des Hüters auf anderes gerichtet ist, und zuletzt des anvertrauten Gutes völlig, oder doch der zu dessen Erhaltung notwendigen Bedingungen vergißt: so ist die Existenz eines geistigen Gutes völlig verloren, sobald es dem Geiste seines Depositärs auch nur zu entschwinden beginnt, und vor allem, eines geistigen Gutes wie die Thora, das eben "תורה„ „geistige Befruchtung" des Geistes und Gemütes, des Seins und des Lebens sein soll und das eben in der Bewältigung, Durchdringung, Umwandlung und Gestaltung des ganzen geistigen und leiblichen Daseins und Lebens eines Menschen und einer Nation, sein wirkliches und wahrhaftiges Dasein angewiesen bekommen. Dessen Dasein beginnt mit der Aufnahme desselben in den Geist; denn nur von dem Geiste aus, von der aus ihm geschöpften Idee der sittlichen und sozialen Aufgabe aus kann das Verwirklichen derselben im Leben beginnen, und je reiner, je klarer, je vollständiger und je unablässiger sich der Geist mit dem Begriff der von ihm durch Wille und Kraft, Mittel und Tat zu verwirklichenden Aufgabe durchdringt, um so

reiner und vollkommener wird diese Aufgabe ihre stete Verwirklichung ihre Wirklichkeit in unserm Einzel- und Gesamtleben finden — כל שאינו במשנה אינו במעשה, was nicht im Geiste ist wird auch nicht in der Tat da sein — und nur soviel wird jede Zeit und jeder Mensch von der Thora vollbringen, als von dieser in ihrem Geiste zum Bewußtsein gekommen.

Darum heißt „Hütet!" vor allem: „Lernet!"

Und wie groß ist schon diese Aufgabe des Lernens aus diesem ersten, allgemeinsten und unveränderlichen Gesichtspunkte aus! Und wie ist sie trotz ihrer Größe doch jedem gestellt, und von jedem nach dem vollen Ausmaß seiner Kräfte zu erstreben!

Zahlreich wie die mannigfachen Beziehungen des Lebens, und in Wahrheit unbegrenzt und unabschließbar wie die Entwickelungen derselben ist das Gesetz, das eine Mutter dieses Lebens, das Erzeugerin und Gebärerin, Erzieherin und Königin dieses Lebens sein soll, das somit dieses Leben in allen seinen Momenten und allen seinen Wechselbeziehungen umfaßt. Man nennt es „Theologie" und hat mit diesem Namen, in trauriger Verkennung seines eigentümlichen Wesens, und in noch traurigerer Vermischung desselben mit ganz anderen Erscheinungen, es um sein eigenstes Wesen — und um seine unveräußerlichsten Ansprüche gebracht, und es damit von dem Markte des Lebens und dem Herzen des Volkes in die Tempel der Andachtstunden und in die Studierzimmer der Gelehrten verwiesen. Man nennt es „Theologie" und hätte es doch — wenn man denn für etwas, das nur ein ens per se, ein ens sui generis ist und sich somit der Unterbringung unter irgend einen Klassenbegriff völlig entzieht, gleichwohl einen andern Namen haben wollte — vielmehr „Anthropologie" nennen sollen. Denn nicht Theologie, nicht die Lehre von Gott, nicht menschliche Gedanken von dem, seinem Wesen nach transcendenten, alle menschlichen Begriffe übersteigenden Wesen: Gott, sondern die Lehre vom Menschen, göttliche Gedanken und Willensbestimmungen über den Menschen, diesen, dem Menschen in allen seinen Tiefen und Entfaltungen nächsten und jedem zugänglichsten Erkenntnisvorwurf enthält die Thora, in welchem Kreis die Lehre von Gott nur in dessen Beziehungen zum Menschen auftritt — ist somit Anthropologie — ואת תורת האדם — aber Anthropologie in weitester, erhabenster Bedeutung: Gottes des Menschenschöpfers, des Menschengebieters, des Menschenrichters, des Menschenvaters und Erziehers in Natur und Geschichte, durch Natur und Geschichte, — Gottes Offenbarungen über die Natur und Be-

stimmung des Menschen im Raume der Natur und in den Zeiten der Geschichte, das ist die Thora, die eben darum zu jeglichem spricht: לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא, sie ist nicht zu hoch und zu fern von dir, כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשיתו, besseres, vielmehr ist dir ihr Wort unendlich nahe, in deinem Munde, in deinem Herzen es zu vollbringen — eben weil es nichts enthält, das du nicht mit Geist und Herz erfassen könnest, erfassen müssest, um es eben zu vollbringen — und die darum von jeglichem zu jeder Zeit erwartet: והגית בו יומם ולילה!

Zu jeder Zeit von jeglichem — und nun zumal in einer Zeit wie die unsrige! Wer heutzutage vor seinem Gotte gerecht werden will in seinem Wandel vor Gott, wer heute wissen will, was seine Pflicht als Jude heischt — er ist verloren, er ist ratlos verloren, wenn er nicht selbst das Wort des göttlichen Gesetzes in die Hand zu nehmen und die jüdischen Geister der vergangenen Zeit zu sich reden zu lassen versteht. Denn in der Gegenwart — bei wem soll er sich Rats holen — nach welchem Maßstab soll er die Vertrauenswürdigkeit des Mannes messen, bei dem er sich Rats erholen möchte, daß er auch das nach menschlicher Beschränktheit möglichst ungetrübte und wahrhaftige Wort göttlicher Wahrheit erfahre? Ist man doch wie Acher in den Kreis des Jugendunterrichts getreten, und hat die Jugend von den Schriften des göttlichen Gesetzes fortgejagt: „Der soll einmal Zimmermann, der soll Handwerker, der soll Kaufmann werden u. s. w. was soll ihnen die Theologie!“ und hat die göttliche Gesetzeskunde, die Gott und die treuen Meister seines Wortes zum Gemeingut des ganzen Volkes bestimmt — מורשה קהלת יעקב — zum Monopol der „Theologen“ gemacht, und da steht nun die in Gesetzesunkunde aufgewachsene Gegenwart nicht mehr einheitlich um den e i n e n Sinai, auf dessen Gipfel die e i n e göttliche Flamme des Gesetzes allen leuchtet; zwischen Garisim und Ebal stehen sie, zwischen dem durch den rauhen vereinsamten Eliahus-Geist auf die alte jüdische Nationalität und den alten jüdischen Beruf wieder aus seinen Trümmern aufgerichteten Gottesaltar, und einer durch Majorität imponierenden und durch Gaukelei blendenden Baalstheologie stehen sie, stehen zwischen „Neu und Alt“ und sollen sich entscheiden zwischen Baal und Gott — und wissen nicht, können nicht wissen, werden nie mit reinster Überzeugung wissen wo Baal, wo Gott, wenn sie G o t t nicht aus seinem Gesetze selber kennen gelernt. Es gab eine Zeit, wo es nur hieß לא עם הארץ חסיד, es ist eine Zeit, wo es heißt לא עם הארץ ישראל! Denn ohne selbsteigene Quelleneinsicht in das nationale Schrifttum des göttlichen Gesetzes weiß keiner mehr, in welchem Lager er Israel und

die Bundeslade zu suchen habe, keiner mehr, wo ihm Wahrheit winke. Es sei denn, daß jeden einigermaßen Besonnenen schon die Betrachtung auf den rechten Weg zu leiten geeignet sein dürfte, daß da wohl doch mehr Wahrheit und vertrauenswürdige Treue zu suchen sei, wo man — den Fußtapfen der ganzen jüdischen Vergangenheit folgend — es als die höchste Lebens- und Strebensaufgabe betrachtet: להרבין תורה בישראל, die Gesetzeskunde im Volke zu verbreiten, das Volk, die Jungen und die Alten zur „Schriftgelehrsamkeit" selbst heranzuziehen, das Volk selbst zu „Theologen" zu bilden, somit den „Laien" in möglichst großer Ausdehnung die Akten des Streites zur Selbstentscheidung in die Hände zu geben, als da — wo man die „theologische" Unwissenheit des Volkes geflissentlich als willkommenen Satelliten seiner „theologischen" Bestrebungen nährt, um dann vom theologischen Dreifuß als „Schriftgelehrter" zum Laienvolke Orakel zu sprechen, deren Wahrheit das Volk in seiner glücklichen Unwissenheit auf Treue und Glauben seiner „Geistlichkeit" hinzunehmen gezwungen ist.

Darum Lernen, Lernen! Um so mehr zu lernen, je mehr Unwissenheit der größte Feind der jüdischen Lebensbestimmung und je mehr eben Unwissenheit der größte Krebsschaden unserer jüdischen Gegenwart ist. Lernen! Gründlich lernen, תורה נביאים וכתובים, ישם ופיסקים lernen, und nicht wenn du und weil du Rabbiner werden willst, sondern vielleicht eben, wenn du und weil du es nicht werden willst, lernen, als Kommis und Kaufmann, als Handwerker und Künstler, als Arzt und Gelehrter „lernen". Mit jedem Kundigen erwächst der Sache der Wahrheit ein Bollwerk und der Gottessache ein Streiter, und gegen die Ansteckung schwatzender Torheit und gaukelnden Pfaffenblendwerks wappnet keine Rüstung als Kenntnis.

War aber von jeher die Pflege der Thorakenntnis nicht nur Sache des einzelnen, war von jeher die jüdische Gesamtheit und jeder, den Geist und Herz, Kraft und Mittel zur Tat für die Sache der Gesamtheit befähigt, darauf hingewiesen vor allem in erster Linie für die Pflege der Thorakenntnis zu sorgen, so ruft unsere Zeit mit doppeltem Ernst zur Erfüllung einer solchen Gesamtheitpflicht auf. Nur ein thorafeindlicher Jannäus mochte sagen: תורה במקום זית מונחת כל הרוצה ליטול יבוא ויטול, die Thora liegt im Winkel, wer sie nehmen will, kann sie nehmen! Was heutzutage im Winkel liegt, läßt man im Winkel liegen, und heutzutage liegt sie nicht einmal im Winkel. Die Gelegenheiten zu „lernen" sind selten, weil — dank sei es dem seit 50 Jahren gepflegten Achersystem — der zu lehren Befähigten wenige sind, diese wenigen ge-

zwungen sind zur Selbsterhaltung ihre Zeit anderen Bestrebungen zuzuwenden, und die Lernenden leiblich oder geistig und sittlich verkümmern und verkommen müßten, wenn sie die frische, volle Jugendkraft an die zu erringende Kenntnis und Wissenschaft der Thora setzen möchten. Es fehlen die Freistätten der Thora, die Lehrenden und Lernenden die Möglichkeit einer von bitterer Sorge nicht umdüsterten geistigen Pflege der göttlichen Gesetzeskunde eröffneten. Die pekuniären Mittel für solche Freistätten der Thora wären sogar als Vermächtnis einer für Pflege der Thora zu allen Opfern begeisterten Vergangenheit an manchen Orten da, wenn nicht das Regime des Achersystems in thorafeindlichem Fanatismus den unerhörten Frevel begangen hätte, sich selbst an den ihren Händen anvertrauten Heiligtümern ihrer Eltern zu vergreifen und was die Eltern für die Pflege der Thora gestiftet, der Untergrabung der Thora zuzuwenden! Zur Zeit ihrer Eltern waren solche Stiftungen fast überflüssig. Fast jede jüdische Gemeinde betrachtete sich in erster Linie als eine Hochschule der Thora, fast jedes jüdische Haus bot eine Freistätte für Lehrende und Lernende, und die ganze jüdische Nation war eine freie offene Akademie der jüdischen Wissenschaften, die ihre, in regstem Wetteifer mitarbeitenden Mitglieder über den Erdrund zerstreut hatte. In ihrer Zeit waren solche Stiftungen fast überflüssig. In unserer Zeit könnten sie uns retten. Und in unserer Zeit sind sie entweder gestohlen oder verkommen.

Mit welchem Eifer — wenn uns das Verständnis unserer Zeit recht zu Herzen ginge — mit welchem Eifer müßten alle, die den Gang der Zeiten beklagen und die Rettung des jüdischen Heiligtums mit aller Sehnsucht herbeiwünschen, mit welchem Eifer müßten sie in unserer Zeit dem Thoralernen obliegen, mit welchem Eifer andere zum Lernen wecken, mit welchem Eifer und welcher Hingebung Gelegenheit zum Lernen schaffen und die eifrige und freudige Benutzung der Gelegenheiten ermöglichen, erleichtern, stützen und fördern! Da hört man so oft „was soll man tun?!" als Schlußrefrain einer ganzen Tirade von Klagen und Seufzern, und mit dem „was soll man tun?!" schreiben sich so viele Dispens für rettende Tätigkeit in dieser Zeit allgemeinster Gefährdung. Was man tun soll? Lernen und Lernen fördern und stützen wo und wie man kann! Das ist ein Feld, das überall in kleinem und großem Maßstabe bebaut werden kann, das sind Bestrebungen, in denen uns niemand hindernd in den Weg zu treten vermag, und mit denen doch, wie durch nichts anderes sonst, die Heilung unserer drohendsten Zeitkrankheit angebahnt würde. Lernen! Lernen! Wer noch Jude sein

will lerne, wer seine Kinder noch zu Juden erziehen will lasse sie „lernen", wer etwas fürs Judentum tun will lerne und helfe lernen, in jedem Hause, jedem Dorfe, jeder Stadt, wo nur Juden atmen „lernen", — und dieses Thoralernen wird eine geistige Atmosphäre verbreiten, in welcher das Miasma des theoretischen und praktischen Leichtsinns nicht mehr aufkommen wird, והוכל עול מבני ישמן wie der Prophet spricht, und es wird das Joch durch die Gesundung von innen heraus überwunden!

Während aber somit gründliches und allverbreitetes Thoralernen — diese erste jüdische Aufgabe aller Zeiten — für unsere Zeit eine so gesteigerte Wichtigkeit gewonnen, erwächst dieser Aufgabe durch die eigentümliche Gestaltung der Zeit noch auch nach einer Seite hin, ein, wenngleich nicht neues, doch wohl nie in solcher Bedeutsamkeit hervorgetretenes Pensum, dem sich nicht minder alle begabten und alle erkenntnisfreudigen jüdischen Geister gleichzeitig zuwenden müßten, wenn der geigeistigen Arbeit der Zeit die eigene Heilung gelingen soll.

Von vornherein hat sich die Thora nicht damit begnügt, ihre das Leben gestaltenden Bestimmungen einfach als die Aussprüche Gottes, als die על כל ישראל חוקים ומשפטים (Maleachi K. 3, V. 22), die für ganz Israel verpflichtenden Gesetze und Vorschriften hinauszugeben. Nicht mit החדש הזה לכם beginnt das Gotteswort, und nicht mit אלה המצות והמשפטים אשר צוה ד' ביד משה אל בני ישראל endet es. Mit einem Einblick in die „Kraft und Tendenz" seiner Schöpfungen und Waltungen leitete uns Gott zum Sinai hin, כח מעשיו הגיד לעמו: daß wir ihn und uns begreifen, wenn er uns das Erbe der Menschheit gibt, לתת להם נחלת גוים, und führt uns vom Sinai weiter, uns einen Einblick in uns selber zu gewähren לדעת את אשר בלבבך, das Geschick dieses Völkervermächtnisses in unsern Händen zu begreifen und unser Geschick von diesem Vermächtnis getragen, bis wir unsere Priester- und Opfersendung vollbracht, und die heilsuchende Menschheit das Heilvermächtnis ihres und unseres Gottes aus unsern Händen empfängt, und מציון תצא תורה ודבר ד' מירושלם. — Von dem ersten יהי אור, das Licht durch die Welten sendete, bis zu dem letzten יהיה אור הלבנה כאור החמה, das dieser Welt ein siebenfach gesteigertes Licht verheißt, bildet das Gotteswort eine Reihe von Gottesschöpfungen und Waltungen, deren Mitte und Kern, Zweck und wirksamstes Mittel zugleich: das Gottesgesetz bildet. Nicht also nur geübt und für diese Übung erkannt will dieses Gesetz von uns werden, sondern mit Bewußtsein will es von uns erfüllt werden, will von uns in seinem Zusammenhange mit allen übrigen „Gottestaten" begriffen werden, im Zusammenhange mit der Schöpfung der Erde und

des Himmels für die Erde, mit der Bestimmung und Erziehung des Menschengeschlechts und Israels für diese Bestimmung und Erziehung, auf daß wir uns selber und unsere Sendung auf Erden und die Bedeutung dieses Gesetzes für diese Sendung verstehen, und durch dieses Verständnis und mit diesem Bewußtsein um so treuer und freudiger in diesem Gesetze und für dieses Gesetz leben und sterben.

Dieses Bewußtsein und dieses Verständnis zu erstreben, zu ringen nach der Erkenntnis des göttlichen Gesetzes in seinem ewigen welterlösenden Zusammenhange mit allen anderen Erscheinungen der von Gottes Waltungen erfüllten Erd- und Menschengeschichte, war aber nie eine bedeutsamere und dringendere Aufgabe als jetzt.

Aus einer Jahrhunderte langen Isolierung sieht sich das Judentum plötzlich mitten in das Getriebe einer frischen, gährenden und nach Gestaltung ringenden Gegenwart geworfen.

Es haben seine treuen Söhne ihr altes ewiges Gesetz im Angesicht, ja im innigsten, lebendigst teilnehmenden Anschließen an eine Gesittung zur Erfüllung zu bringen, in welcher die Blüte aller vorangegangenen Kulturvölker ihrer Reife entgegenzustreben scheint, die aber fürs erste in Negierung alles Überlieferten und in einer voraussetzungslosen Zukunft Bedeutung und Berechtigung ihrer Gegenwart sucht, zu allererst daher das ja bereits „durch das Christentum überwundene" Judentum zu den Toten zählt, und den Abkömmlingen der alten Abrahamiden den Eintritt in die europäische Völkerfamilie nur gegen Selbstausstellung eines Totenscheins über den „alten Judenglauben", noch mehr über das alte Judengesetz, eröffnen zu dürfen vermeint. — Sie haben dieses ihr altes, ewiges Gesetz zugleich im Gegensatz zu all den „trunkenen Ephraims" zu erfüllen, die, von diesem — der nichtjüdischen Gegenwart verzeihlichen — Wahn ergriffen, selbst an Bestattung ihres alten Gesetzes arbeiten und nur noch darüber sich nicht zu einigen vermögen, was und wie viel, oder vielmehr wie wenig noch aus dieser alten jüdischen Vergangenheit in die neue europäische Zukunft, ohne den Anstand zu verletzen, und den Interessen des jungen Geschlechts zu nahe zu treten, als von der Pietät gebotenes Andenken sich hinübernehmen lasse. —

Und es will doch dieses Gottesgesetz nimmer bewahrt und erfüllt werden als der hindernde Ballast aus einer alten verkommenen Zeit, sondern als der frische Lebensbaum jeder jung aufblühenden Gegenwart, als der blütenschwangere Keim jeder hoffnungsreichen Zukunft, — und es tritt doch mit der Prätension sondergleichen auf das Forum der

Menschheit, die einzige unter allen, Taten und Schicksal bauenden Institutionen zu sein, die nimmer der Vergangenheit verfällt, die immer der Zukunft, ja welcher eben alle Zukunft angehört, weil sie eben die einzige ist, die nicht dem räumlich und zeitlich beschränkten Menschengedanken, die dem ewigen, die Zukunft der Menschen bauenden Gottesgedanken, entstammt, und eben für diesen Gottesbau der Zukunft an die Menschheit gekommen. —

Nichts ist geschehen für die lebendige Erfüllung des göttlichen Gesetzes und der jüdischen Gegenwart, wenn es der Leichenschau der Altertumsforscher überwiesen bleibt — die Erkenntnis der Bedeutung und Berechtigung seiner Institutionen für die lebendige Gegenwart und für den Heilesbau der Zukunft, nach welcher diese Gegenwart ringt, müssen wir erstreben, auf daß wir daraus mit dem alten jüdischen Gesetze in der Hand, mit seinem Geiste im Herzen, seiner Erfüllung im Leben, als Juden unsere Berechtigung und Bedeutung in der Gegenwart und und für die Gegenwart begreifen, nicht mehr Europäer sein obgleich Juden, nicht Juden obgleich Europäer, sondern Europäer sein weil wir Juden sind und zu dem Bewußtsein gelangen: dem Heile der Menschheit keinen größeren Dienst erweisen zu können, als indem wir der Erkenntnis und Erfüllung des alten jüdischen Gottesgesetzes, dessen Depotisäre wir sind, alle unsere Kräfte mit freudigster Hingebung weihen.

Zur Höhe dieses Bewußtseins führt aber nur eine Erkenntnis des Geistes der Gesamtinstitution unseres Gesetzes und eine an dem Maßstabe dieses Geistes vorzunehmende Prüfung aller derjenigen Institutionen, mit welchen seit dem Anbeginn der Völker- und Staatengeschichte bis heute die Menschen vergebens das Heil auf Erden gesucht und suchen — und dies ist ein Feld von so außerordentlicher Tragweite, daß wir gemeint, es sei nur durch die gemeinsame Arbeit der begabtesten und erkenntnisfreudigen Geister unserer Gegenwart geistig zu erobern.

II.
Schulen.
„Lehren.“ ללמד.

Wir haben im Schlußhefte des vorigen Jahrganges einen skizzierenden Überblick unserer Aufgabe begonnen. Wir haben es nicht für überflüssig gehalten, uns von Zeit zu Zeit das Pensum der uns von Gott gesetzten Aufgabe wieder frisch im Bewußtsein zu erneuern, jener Auf-

gabe, die freilich für jede Zeit dieselbe bleibt, deren Lösung aber von jeder Zeit andere Förderungen und andere Hindernisse findet, und daher in jeder Zeit immer von neuem die Überlegung fordert: was wird von dieser Aufgabe in unserer Zeit verwirklicht, was vernachlässigt, und worauf hätten wir in unserer Zeit insbesondere unser Augenmerk und die Energie unserer Tatkraft zu richten, um die unserer Zeit eigentümlichen Schwierigkeiten zu überwinden, um die von unserer Zeit dargebotenen Hülfsmittel im vollen Maße zu benutzen, damit unserer Aufgabe in unserer Gegenwart mit möglichster Treue genügt und das uns anvertraute heilige Erbe zur möglichsten Erfüllung gebracht werde.

Unter allen Seiten und Beziehungen dieser Aufgabe stand uns in erster Linie: ללמוד „Lernen"! Ist ja auch naturgemäß „Lernen" die Vorbedingung zu allem übrigen, bedingt es ja überhaupt erst die Bekanntschaft mit unserer Aufgabe, die Kenntnis dessen, was ד' אלדנו שואל מעמנו, was unser Gott von uns fordert; und wenn diese Aufgabe so groß ist wie die Welt und so stark und dauernd wie die Zeit, und wenn jeder Augenblick dieser Zeit und jede Erscheinung dieser Welt uns stets zu einer neuen oder wiederholten Erfüllung unserer Pflichten ladet, uns immer aufs neue die Forderung bringt, diesen Moment und diese Erscheinung und unsere Aufgabe und Beziehung zu ihnen im Lichte des göttlichen Gesetzes zu begreifen, und endlich aus dem „Lernen" des göttlichen Gesetzes nicht nur die Erkenntnis unserer Aufgabe, sondern auch der rechte Geist und der rechte Sinn und die rechte Kraft und Weisheit zur Erfüllung quillt: so konnten wir begreifen wie "ללמוד„, wie והגית בו יומם ולילה jeder Zeit als der erste Paragraph in das Buch ihrer Lebensaufgabe verzeichnet werden konnte. Jeder Zeit, vor allem aber der unsrigen. Sieht sich ja unsere Zeit ratlos hineingeschleudert in Mitte der extremsten Richtungen. Bei wem soll sich ein ehrlicher Jude heutzutage Rats erholen, wenn er den Gedanken seiner Pflicht und seiner Lebensaufgabe nicht leicht nimmt, und mit dem ganzen Ernst, mit welchem er die Frage stellt, auch die Antwort darüber haben möchte: was er zu tun habe, um voller, wahrer Jude zu sein? Buntscheckig wie das Harlekinsgewand eines Karnevalmummenschanzes wäre die Erscheinung des Juden, wenn man sie aus allen Antworten zusammensetzen wollte, die die zeitgenössische Weisheit auf diese Frage bereit hätte. Jeder Jude hat seinen Schulchan Aruch und es gibt doch nur e i n e n Schulchan Aruch für alle, es hat doch der eine einzige Hirte unseres Lebens uns den Weg gewiesen für alle unsere Geschlechter. Der Jude, der heutzutage nicht zu dem Worte dieses einen Einzigen und zu den Überlieferungen

seiner treuen Boten selber zu wandeln vermag, der ist verloren. Nur im Munde der großen Geister aller Jahrhunderte seiner Vorzeit findet er übereinstimmende Wahrheit. Der Geisterchor seiner Zeitgenossen führt ihn ins Labyrint. Und was sollen wir für unsere Kinder, für unsere Enkel anfangen? Immer ferner rückt die Erinnerung das Gewesensein einer wirklich jüdischen Zeit in dem Bewußtsein der Geschlechter, immer nebelhafter wird das Bild von dem was Jude heißt, und unsere Kinder der Weisheit der Zeitgenossen überweisen, heißt, sie dem Irrtum und dem Wahn, der trostlosen Ratlosigkeit und der endlichen Verzweifelung preisgeben. Es gibt nur eine Rettung, und diese Rettung heißt ללמד, sorgen dafür, daß sie „lernen". Zu den Füßen eines Moses und David, eines Jesaias und Maleachi, eines Hillel und Schammai, eines Abaji und Rawa, eines Alfas und Rambam, eines Ri und Rabbenu Tam, eines Ramban, Rischba und Ran, eines Rosch und Tur, Beth Joseph und Rema, eines Jehuda Halevi, Arama und Bechaji, zu den Füßen aller der großen Geister des göttlichen Wortes und des jüdischen Gedankens setze dein Kind, und du hast es aus den Irrgängen moderner Leichenhausweisheit hinaufgerettet zu der lichten Höhe ewig frisch lebendiger jüdischer Wahrheit. Es gibt keinen andern Weg, es ist das unsere einzige Rettung. Ein kundiges Geschlecht ist gegen alle Spiegelfechterei sophistischer Rhetorik gewappnet, das unkundige fällt jedem schwatzenden Beffchen und Käppchen wie einem unfehlbaren Gottesorakel blind anheim.

Und siehe, was uns einzige Lebensrettung ist, das war ja ohnehin immer und wäre daher ja auch heute selbst für ganz gewöhnliche normale Zustände die erste und höchste Aufgabe jedes jüdischen Vaters für sein Kind und jeder jüdischen Gesamtheit für die Jugend ihrer Zukunft.

Es faßt sich nicht erst seit heute die ganze Erziehungsaufgabe des jüdischen Vaters in den Wunsch zusammen: לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים, seinen Sohn zur Thorakenntnis, zur Hausesgründung und zur Ausübung guter Werke zu erziehen. Es steht nicht erst seit heute die Thora somit in dem Vordergrund des Erziehungswerkes und ist dem jüdischen Vater die unerläßliche Vorbedingung für das künftige bürgerliche und sittliche Heil seines Kindes. Es ist nicht erst seit heute dem jüdischen Vater gesagt, daß כל המלמד את בן בנו תורה כאילו קיבלה מהר סיני, daß erst in dem Momente, wo der jüdische Vater seinen Sohn, seinen Enkel Thora lehrt, er sich als der Thoraempfänger vom Sinai bewährt; nicht umsonst heißt es bei jedem von Gott gesprochenen Worte לאמר, לאמר, לאמר; denn die Tradierung, die Mit-

teilung, die Vererbung des göttlichen Wortes auf die kommenden Geschlechter war von vornherein die erste Verpflichtung des ersten Geschlechtes, das am Sinai das göttliche Wort empfangen. מורשה soll es werden, das jüdische Erbe für alle Zeit. Nicht erst heute ist diese Aufgabe von so gebieterischer Wichtigkeit, ist sozusagen nicht nur eine Lebensfrage, sondern ganz eigentlich die Lebensfrage. Schon ein R. Jeschua ben Levi gönnte sich früh morgens nicht die Zeit zum gehörigen Anzug, um nur zeitig seinen Knaben selbst zur Schule zu führen. R. Chija ben Abba frühstückte nicht ohne zuvor mit seinem Knaben das gestern Erlernte repetiert und ihn Neues gelehrt zu haben (Kidduschin 30a). Das ist derselbe R. Chija, dessen Tatengröße, die Kenntnis der göttlichen Lehre überall, selbst da, wo alle Vorbedingungen fehlten, von Grund auf zu pflanzen und zu verbreiten, so bedeutsam in folgendem aufbewahrt ist: „er schaffte Flachssamen herbei und säete ihn, „flocht Netze daraus und fing Hirsche, speiste Waisenknaben mit dem „Fleische, bereitete Pergamentrollen aus den Fellen, ging in Örter, die „keinen Schullehrer hatten, schrieb die fünf Thorabücher fünf Knaben „auf, lehrte die sechs Mischnaordnungen sechs Knaben und verpflichtete „dann jeden Knaben, das Erlernte seinen kleinen Gefährten wieder zu „lehren, — da hast du die Tatengröße Chija's, — כמה גדולים מעשי חייא „— pflegte Rabbi zu sagen!" (Kethubot 103, b.)

Und ebenso ist's nicht erst den heutigen jüdischen Gemeinden gesagt, daß die Welt nur durch den Hauch lernender Schüler besteht, daß: „Rührt nicht an meinen Gesalbten!" von den Kindern der Lehrschulen gesagt sei, daß Jerusalem nur zerstört worden, weil sie die Jugendschulen vernachlässigt, und daß noch heute jede Stadt — wie eine עיר נדחת — dem Bann und der Zerstörung verfallen ist, die keine Lehrschule für ihre Jugend errichtet! (Sabbat 119b.) Denn, während früher der Thoraunterricht der Jugend nur Privatsache jedes Vaters gewesen, die erste öffentliche Nationalschule sodann nur in Jerusalem, später in jeder Provinz eine errichtet worden, die aber begreiflicherweise nur von erwachsenen Jünglingen besucht werden konnten, war das unsterbliche Verdienst dem Hohepriester Josua Sohn Gamalas vorbehalten, durch den es eingeführt wurde, daß seitdem öffentliche Gemeindeschulen in jeder Stadt und in jedem Dorf errichtet werden mußten, die von Kindern bereits im Alter vom sechsten und siebten Jahre zu besuchen sind (Baba bathra). Seitdem ward die Errichtung von Schulen die erste Aufgabe aller jüdischen Gemeinden, und aus den Händen der Schulen empfing den zum Jünglinge herangeblühten jüdischen Knaben die Sorg-

falt der Chachamim und Rabbinen, deren erste und wesentlichste Aufgabe bis in die neue, freilich nicht neueste Zeit herab, nicht in Predigten und liturgischen Experimenten und Funktionen, sondern im Lehren und Unterrichten bestand, lernbegierige Jünglinge und Männer um sich zu versammeln, להרבין תורה בישראל, die Kenntnis der Thora in Israel zu pflanzen und zu pflegen, ihr — wie das Wort heißt — die bleibende, dauernde, entsprechende Ruhestätte in Israel zu bereiten. Nicht Prediger, nicht Liturge, Lehrer zu sein, war der erste und vornehmste Beruf der Rabbinen.

Und wie steht es nun heute um diese erste und heiligste Pflicht jüdischer Väter und Gemeinden?

תורה חופה ומעשים טובים wünscht noch heute die Gemeinde jedem Vater, der seinen achttägigen Knaben in den Bund der Abrahamsweihe geführt. Allein was tut der Vater, was die Gemeinde zur Erfüllung dieses Wunsches?

Kaum — wir sprechen natürlich nur von der großen allgemeinen Mehrheit, Ausnahmen, erfreuliche Ausnahmen gibt es gottlob, und Gott sei Dank, etwa seit einem Dezenium mit jedem Jahre mehr — kaum daß sie, die Väter wie die Gemeinden, diesen Wunsch ernst meinen. Zur תורה den Sohn erziehen, sein Geistes- und Gemütsleben vornehmlich an den Brüsten der Thora großziehen, Geist und Gemüt mit der Milch und dem Wein des göttlichen Wortes und der Weisheit der Väter nähren und stärken, wie wenige Väter wollen das? „Mein Sohn soll kein Theologe werden!" damit meint man mit voller Berechtigung über den ersten Weihewunsch der Erziehungsaufgabe einen Strich ziehen zu dürfen, ja zu müssen. „Mein Sohn soll kein Theologe werden!" Das soll er auch nicht. Aber Jude soll er werden, und das wird er nicht, das wird er vollkommen nie, das wird er aber vollends heute gar nicht, wenn du ihn nicht, wie der schöne jüdische Ausdruck ist, auf die „Knie der Thora setzest" und ihn von der Thora erziehen lässest. — „Aber mein Sohn hat doch Religionsstunden!" „Mein Sohn lernt auch Hebräisch!" „Freilich unsere Söhne sollen keine Theologen werden — und wenn sie gar erst Theologen, Prediger, Rabbiner werden sollten, dann hätten sie ja erst vollends gar keine Zeit Hebräisch zu lernen, dann müßten sie ja noch Latein und Griechisch und alle die anderen wissenschaftlichen Gegenstände lernen, ehe sie zur Theologie, zur Exegese und Talmud kommen — wie gesagt, unsere Söhne sollen nur Kaufleute, aber gebildete Kaufleute werden; es gehört aber heutzutage so unendlich viel dazu, um ein gebildeter Mann zu werden, und wenn wir auch

wollen, daß unsere Kinder Juden sein und bleiben sollen, so dürfen sie doch nicht hinter der allgemeinen Zeitbildung zurückstehen! Wir lassen sie daher die allgemeinen bürgerlichen Lehranstalten besuchen und den religiösen Unterricht versorgen wir, so gut wir können. Wir haben einen Doktor, einen Religionslehrer, der ihnen wöchentlich — insbesondere vor der Konfirmation — einige Stunden Religionsunterricht erteilt, oder wir haben Religionsschulen, die von unsern Kindern täglich eine Stunde besucht werden und wo sie etwas Hebräisch, etwas תפלה, חומש, biblische Geschichte und systematischen Religionsunterricht lernen, oder wir halten Privatlehrer für das Hebräische — ganz ohne hebräischen Unterricht bleiben ja unsere Kinder nicht —" „Nicht ganz ohne hebräischen Unterricht!" Aber, um des Himmels willen, wieviel liegt zwischen dem „nicht ganz ohne" und dem auch nur „einigermaßen genügend!" Siehe, um dein Kind zum Kaufmann, Handwerker, Künstler, Gelehrten, oder was du sonst seinen „Beruf" nennst, auszubilden, dabei begnügst du dich nimmer mit dem „nicht ganz ohne!" Dabei begnügst du dich selbst schwerlich mit dem auch nur „einigermaßen Genügenden". Du weißt, soll dein Kind ein Kaufmann ꝛc. werden, so muß er ein „tüchtiger" Kaufmann ꝛc. werden, muß wenigstens so tüchtig „für seinen Beruf", wie du es nennst, werden, als es nur seine Fähigkeiten und Anlagen zulassen. Als Stümper ist er verloren. Und dabei handelt es sich doch nur um den Beruf, den willkürlichen Beruf, zu dem, im Grunde, du ihn berufen. Aber für den Beruf aller Berufe, für den Beruf, zu welchem Gott ihn berufen, für den Beruf, für welchen ihn zu erziehen und zu „rüsten" Gott dich verpflichtet und dich verantwortlich gemacht, als er eine Menschensprosse deinen Vaterarmen anvertraut, für den Beruf „Jude" zu sein, willst du dich in allem Ernst mit dem „nicht ganz ohne" begnügen? Meinst du denn, daß es keine Kunst sei, Jude zu sein, tüchtiger, wackerer Jude in einer Zeit, wo die ganze Welt und leider die jüdische zu allermeist sich dagegen verschworen zu haben scheint, daß unsere Kinder Juden, tüchtige, wackere Juden werden?! Wenn dein Sohn ein kommerzieller, artistischer, gelehrter — Stümper geworden — so wenig das zu wünschen, und so gewiß du es zu verantworten hast, wenn du ihn nicht wenigstens für irgend einen bürgerlichen „Beruf" nach besten Kräften ausgerüstet — ich meine doch, die Verzeihung wirst du einst jenseits am Throne des Allmächtigen nicht so schwer erlangen. Allein wenn er als Jude Stümper geblieben, wenn du es verabsäumt, ihn für diesen seinen allerersten Beruf tüchtig auszurüsten, wenn er sein Lebelang in Judentum gepfuscht, *sein* Juden-

tum verpfuscht, sein Lebelang in Erfüllung seiner heiligsten unverbrüchlichen Obliegenheiten gestolpert, und dieses sittliche Stümpern, Pfuschen und Stolpern deines Kindes dem Mangel deiner rechten Fürsorge zur Last fiele — meinst du, daß du auch dafür so leicht einen gnädigen Gott jenseits findest?

Siehe, ein bißchen תבלה, ein bißchen חומש, biblische Geschichte und Religionsunterricht aus irgend einem Katechismus macht zusammengenommen noch kaum des ABC zum Judentum. Selbst nicht einmal ein vollständiger ת"נ"ך-Unterricht, so lange er sich nur auf Exegese beschränkt, würde auch nur einigermaßen genügen. ת"נ"ך wird dein Kind seine einstige Stellung als Jude im Kreise der Welt und der Geschichte begreifen lehren und es begeistern, diese seine jüdische Aufgabe mit aller Hingebung zu üben, welche Opfer, Entbehrungen und Entsagung sich auch für es an die Erfüllung dieser Aufgabe knüpfen möge. Aber den Inhalt dieser Aufgabe selbst wird es mit allem dem noch nicht kennen und wird eben hinsichtlich dieses Inhalts seiner Lebensaufgabe, dieser wesentlichsten Bedingung seiner künftigen gottzugewandten Pflichttreue, noch völlig ratlos bleiben und allem Schwanken und allen Ablenkungen nach rechts und links ausgesetzt sein, wenn du es nicht auch in den Kreis der Chachamim einführst und es nicht durch das rabbinische Schrifttum in die Erkenntnis der ת"שב"פ, des durch die mündlichen Überlieferungen vererbten Inhalts des jüdischen Lebensgesetzes einweihst. Soll alle Theorie zur Praxis führen, soll auch dein Kind durch למוד לידי מעשה kommen, so muß die Theorie auch vollständig für die Praxis vorbereiten und so wie deines Kindes praktisches Leben einst nicht nur auf ת"שב"כ sondern auf ת"שב"פ stehen soll, so wie mit einem Worte, dein Kind ein rabbinischer Jude, — kein Karaite — werden soll, so hast du es für diesen seinen künftigen Lebensberuf in keiner Weise „gerüstet", so du es nicht zum Verständnis der rabbinischen Lehre führst. Und es ist auch diese Bekanntschaft mit den rabbinischen Schriften in unserer Zeit eine doppelt gebieterische Notwendigkeit. Ist es doch eben dieses Gebiet, auf welchem die meisten Pflicht und Gewissen tötenden Spiegelfechtereien von den ganzen und halben Feinden der jüdischen Gesetzestreue heutzutage versucht werden! Hat ja eben die rabbinische Unkenntnis, die man prinzipiell der heutigen Generation anerzogen, allem Blendwerk Tür und Tor geöffnet, mit welchem man durch Kanzel, Zeitschriften und mundgerecht gemachte Lebensmaximen im Gottesvolke die große Razzia unternimmt, die der vermeintlichen Zeitenforderung entsprechen soll: השביתו מפנינו את קדוש ישראל! Du mußt dein Kind

seine Rabbinen aus ihren Schriften kennen lehren, damit es sie in der ganzen Hoheit und Klarheit ihres Geistes und Charakters und in der ganzen Redlichkeit und Treue ihrer Wirksamkeit kennen lerne und allen Verleumdern und Entstellern ihrer Persönlichkeit und ihres Wirkens mit selbstbewußter Verachtung den Rücken zukehren könne.

Alles das ist mit einem paar wöchentlichen Stunden wahrlich nicht zu erreichen, und wenn — wie dies noch so häufig geschieht — dieser Unterricht, dem schon um deswillen die frischeste, heiterste, lebendig munterste Energie deines Kindes gebührte, weil er eben ja, wie kein anderer sonst, unmittelbar dem künftigen *Leben* als Wurzel dienen soll — wenn dieser Unterricht gleichsam mit dem Abhub der geistigen Lebenszeit deines Kindes sich begnügen muß, wenn die paar Stunden, die ihm gewidmet werden, meist diejenigen sind, die der anderweitige Unterricht nicht mehr in Anspruch nimmt, und dein Kind zu dem Unterrichte in seiner eigenen, eigensten Wissenschaft abgearbeitet und müde und verdrossen wie zu etwas Überflüssigem, allem übrigen Unterricht an Dignität weit Nachstehendem schreitet, — והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה (Maleachi K. 1. V. 13.) — und wir unsere Kinder „lahm und welk" zum Heiligtum bringen, welche Weihe und welche Kraft, welche Einsicht und welches Leben ist aus solchem „Lernen" zu erhoffen?

Von anderer Seite sind ja eben aber auch die Anforderungen des einstigen bürgerlichen Berufes und die darauf vorbereitenden besonderen und allgemeinen Kenntnisse in keiner Weise zu vernachlässigen, und zwar nicht nur aus Rücksicht auf diesen einstigen bürgerlichen Beruf. Unser jüdischer Beruf, die Rettung des gesetzestreuen Judentums in unserer Zeit fordert gebieterisch, daß dessen Bekenner in keiner Weise hinter der allgemeinen zeitgenössischen Bildung zurückbleiben. Und zwar wiederum nicht nur damit sie ihr heiliges Erbe in jenem allgemeinen Kreise Achtung gebietend zu vertreten vermögen, sondern vor allem damit sie die geistigen, sittlichen und sozialen Erscheinungen dieser ihrer Zeit in ihrem wahren Werte, weder überschätzend noch unterschätzend zu würdigen, sie vom Standpunkte des Judentums auf ihre wahre, berechtigte Geltung im Reiche Gottes zu reduzieren vermögen und eben durch *Kenntnis* vor Vorurteilen und Verirrungen geschützt bleiben, denen Unkenntnis bald nach der einen, bald nach der andern Seite unfehlbar in die Arme fällt. — Nur Unkenntnis läßt sich von falschem Glanze blenden, von hohlen Prätensionen schrecken, oder wirft auch das Wahre und Gute in den Erscheinungen zu dem Hohlen und Schlechten — Kenntnis ist auch hier die einzige Waffe.

Ist nun aber in der Tat der bürgerliche Beruf in keiner Weise zu übersehen, so gibt es hier für unsere Unterrichts- und Erziehungsaufgabe keinen anderen Boden, als den, den schon vor mehr als einem Jahrtausend die wahrhaftigen „Väter" unseres Volkes in den Maximen angewiesen: יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, ja, אם אין תורה אין דרך, ארץ אם אין דרך ארץ אין תורה, Maximen, durch welche religiöse und soziale Bildung in ihrer sich gegenseitig ergänzenden Geltung gewürdigt und als das Zwiegestirn an den Himmel unserer Erziehung und Lebensvollendung gezeichnet werden.

Soll aber unser Jugendunterricht beiden Bildungszweigen unverkürzte Rechnung tragen, so kann dies weder durch Privatunterricht, noch durch Religionsschulen neben den allgemeinen Lehranstalten, sondern nur durch Schulen erreicht werden, die, auf das einheitliche Doppelprinzip erbaut, beide Bildungselemente mit gleichem Ernst und gleicher Sorgfalt pflegen. Nur in ihnen ist für beides Zeit und Kraft vorhanden, und nur ihnen kann es gelingen, unsere Jugend für das Leben, das ihrer wartet, mit allen seinen Prüfungen und Anforderungen genügend zu rüsten.

Somit wären wir auf das Gebiet unserer Schulen gewiesen und unsere Aufgabe lautete: wie steht es mit unsern Schulen?

Da möchten wir denn mit wenigen Worten von vornherein einem Irrtum begegnen, der überall, nirgends aber verderblicher sein kann als da, wo es sich um einen Gegenstand von so überwiegender Wichtigkeit wie den Schulunterricht handelt. Wir meinen den Irrtum, Gemeindeangelegenheiten nur als Sache der Gemeinderepräsentanz, somit des Vorstandes ꝛc. zu betrachten, hinsichtlich deren dem einzelnen Gemeindegliede weder eine Berechtigung noch eine Verpflichtung obliege. Indem wir zu der Erkenntnis kommen, der uns notwendige Jugendunterricht lasse sich nur durch entsprechende Schulen versorgen, hören wir schon manche Vaterbrust erleichtert aufatmen: also bin ich von der Verantwortung frei! Muß mein Kind, weil uns die Schule, oder doch die gehörige Schule fehlt, des notwendigen Unterrichts entbehren, was kann ich, der einzelne, dafür? Das fällt unserem Gemeindevorstand zur Last. Allerdings können Schulen nur von Gemeinden errichtet werden. Allein die Gemeinde ist eben die Vereinigung aller für den religiösen Zweck, und wenn in deiner Gemeinde keine Schule ist, oder doch keine gute Schule ist, die man als Pflanzstätte künftiger Juden betrachten kann, so mußt du und mit dir müssen alle deine Mitgenossen nicht ruhen, bis ihr durch Vereinigung aller Kräfte das Mangelnde geschaffen.

Wie steht es nun mit unseren Schulen?

Die Antwort ist keine erfreuliche. Sehr, sehr viele Gemeinden haben gar keine Schule und sehr wenige Gemeinden haben eine solche Schule, in welcher die jedem Juden notwendige Thorakenntnis genügend gelehrt wird.

Viele Gemeinden haben gar keine Schulen. Kleine Gemeinden, weil sie die Mittel zur Besoldung eines Lehrers nicht erschwingen können, oder doch wenigstens glauben nicht erschwingen zu können — weil ferner in kleinen Gemeinden die Aussichten zu prekär sind, um leicht einen guten Lehrer gewinnen zu können — insbesondere aber weil keiner da ist, der den Willen und die vorhandenen Kräfte für diese heiligste aller Gemeindeangelegenheiten unablässig weckt und wach hält, und weil — unbegreiflicherweise — selbst diejenigen diese Aufgabe vernachlässigen, die ex officio eben diese Angelegenheit als ihre erste vornehmste amtliche Sorge zu beherzigen und zu betätigen verpflichtet wären. In der Beziehung steht, soweit unsere Kunde reicht, der südwestliche dem nordwestlichen Teil von Deutschland bedeutend nach. Die Diaspora, die eigentliche „Zerstreuung" ist im Norden viel stärker als im Süden. Die meisten Örter zählen höchstens etwa 15 Familien und gehen hinab bis 5, 4, 3, 2, ja bis zu ganz vereinzelt wohnenden Judenfamilien. Da gibt es ganz unverhältnismäßig wenige Rabbinen. Das ganze Königreich Hannover mit seinen, wie wir schätzen, mehreren Hundert jüdischen Gemeinden, hat nur 4 Rabbiner. Und gleichwohl wird es kaum einen kleinen Ort geben, in welchem nicht ein jüdischer Gemeindelehrer und eine jüdische Schule sich befinden, die — hinsichtlich des allgemeinen Unterrichts — durchschnittlich nicht hinter den Leistungen der Ortsschule zurückstehen, ja dieselbe noch meistens übertreffen. Der Süden hat viel größere jüdische Gemeinden. Örter mit 15 jüdischen Familien gehören zu den kleinsten. Die Juden wohnen in viel größeren Massen zusammen. Dagegen haben sie das Zehnfache, vielleicht Zwanzigfache an Rabbinerzahl, und es soll doch —tümer geben, wo in vielen Örtern gar kein Lehrer ist oder sich nur höchst periodisch erhält, je nachdem es einmal das Glück fügt, daß gerade ein begütertes Gemeindeglied mehrere Kinder und somit das Bedürfnis einer Schule hat. Es ist ein Jammer die Klage der armen Leute zu hören, die das Bedürfnis fühlen, sich aber nicht helfen können, weil nach dem jüdischen Wahrwort אין חבוש מהיר עצמו מבית האסורים (ברכות ה') und ihnen der rechte Helfer fehlt.

So die kleinen Gemeinden. Und nun die großen, insbesondere die

größten! Ist es nicht eine wahrhaft betrübende Erscheinung, daß gerade die größten Gemeinden, die doch Kraft und Mittel haben ihrer großen jüdischen Aufgabe im größten Maßstabe zu genügen, diese größte aller jüdischen Aufgaben fast ganz aus den Augen verloren haben? Fast ganz! Denn eigentümlich ist es wiederum. Für die Jugend der Armen hat man gesorgt. Es gibt so leicht keine große jüdische Gemeinde, die nicht unter dem Namen תלמוד תורה eine jüdische Lehranstalt für die Kinder der Unbemittelten hätte. Fast zu buchstäblich scheint man das הוהרו בבני עניים שמהם תצא תורה unserer Rabbinen verstanden zu haben, „achtet auf die Kinder der Armen, denn von ihnen geht die Thora aus", scheint nur die Sorge für die Erziehung des Armen zur Thora als Sache der Gemeinde begriffen zu haben, die Sorge für die Kinder der Begüterten aber den Eltern selbst glauben überlassen zu dürfen. Und doch ist dies nicht so, und doch genügt nur ein Blick in unsere Quellenschriften um zu sehen, daß nimmer unsere Chachamim es also verstanden, und ja auch der Sache gemäß gar nicht verstehen konnten. Alle zur Erfüllung der jüdischen Aufgabe erforderlichen Institutionen, deren Herstellung die Kräfte des einzelnen übersteigen, die nur in Vereinigung aller hergestellt werden können, liegen ja dem religiösen Gemeinwesen zu schaffen ob. Das ist ja eben der Grundbegriff einer Gemeinde, das macht ja eben die Gemeinde zur Gemeinde. Und hinsichtlich der ersten und wichtigsten Aufgabe, hinsichtlich der Heranbildung unserer Jugend zur Thora dürfte die Gemeinde als solche ihre Augen schließen und diese Grundbedingung aller jüdischen Zukunft dem Ungefähr der Privattätigkeit überlassen? Wo sind wir mit dieser Gedankenlosigkeit in großen Städten hingeraten? Dahin, daß der begüterte Jude, der vielleicht für die jüdische Bildung der Kinder seines armen Nachbars Hunderte ausgibt, hinsichtlich seiner eigenen Kinder sich selbst in der größten Verlegenheit befindet, wenn er sie zu gebildeten Juden, und zu jüdisch gebildeten Menschen und Bürgern heranbilden will. Er verausgabt meistens dafür in privater Zersplitterung das Dreifache, das ihm eine aus vereinigten Kräften herzustellende tüchtige Schule kosten würde, und hat für all sein Geld kaum die Genugtuung, auch nur annäherungsweise einiges für die jüdische Zukunft seiner Kinder zu erzielen.

Was daher zu tun? Schulen schaffen, und zwar Schulen für die Gesamtbildung unserer Jugend, die religiöse wie bürgerliche, mit gleich sorgfältiger Pflege a l l e r Bildungsmomente, Schulen nach dem Grundsatze unserer Chachamim: תלמוד תורה עם דרך ארץ! Endlich einmal aufhören, die Synagoge als das erste, ja fast scheint es als das einzige

Augenmerk eines jüdischen Gemeinwesens zu betrachten, endlich einmal beherzigen, daß so wie קדושת בית המדרש höher steht als קדושת בית הכנסת, so auch ein jüdisches Gemeinwesen, das sich seiner Aufgabe bewußt ist, nicht früher an die Synagoge denken darf, bevor nicht das Bedürfnis der Schule versorgt ist. Was nützt es Synagogen zu bauen und zu restaurieren, Gottesdienst zu regeln und zu halten, wenn man nicht für eine Jugend, für eine künftige Gemeinde sorgt, die durch Geist und Leben würdig ist sich im בית הכנסת als die verjüngte כנסת ישראל vor Gott zu versammeln, die durch Geist und Kenntnis fähig ist, den jüdischen Gottesdienst und die jüdische Lehre der Synagoge in sich vollkommen aufzunehmen und sich dadurch zu einem vollendeten jüdischen Leben vor Gott rüsten und weihen zu lassen.

Darum Schulen, Schulen für jüdischen Geist und jüdisches Leben, Schulen für תורה und דרך ארץ, darauf müßten alle unsere Bestrebungen gerichtet sein, dafür weit und breit alle gleichgesinnten Geister und die Kräfte aller gleichgesinnten Genossen sich vereinigen. Ohne Schulen, ohne solche Schulen sind wir verloren: אין העולם מתקיים אלא בהבל תינוקות של בית רבן (שבת קי"ט)!

III.

Der jüdische Wachedienst.

„Achthaben". לשמור.

Von Anfang an hat Gott dem Verhältnis seines Volkes zu seinem Heiligtum den Charakter des Heeresdienstes aufgedrückt. Wie er sich selber in Beziehung zum Weltall ה' צבאו', den Gott der Heeresscharen nennt und damit sich als den großen Heeresmeister bezeichnet, um den und unter den sich alle Wesen, wie das Heer um und unter seinen Führer und Befehlshaber, scharen, also ist Israel insbesondere צבאותיו, seine Heeresschar, die keinen anderen Führer und Befehlshaber kennt außer ihm, in welcher jeder sich nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern im Dienste des einen Einzigen, vom einen Einzigen an seinen Posten gestellt begreift, und jeden Augenblick bereit ist, für das vom Heeresmeister anvertraute Palladium in den Kampf zu treten, wo und wann er es befiehlt. Wie ein Kriegslager war das jüdische Lager auf den Wanderzügen durch die Wüste geordnet. Das anvertraute

Gottesheiligtum in der Mitte. Moses und die Leviten, die ersten „Wachhaber", in unmittelbarer Nähe um dasselbe, die Stämme Israels unter ihren Fahnen in weiteren Kreisen es umlagernd. צבא, Heeresdienst heißt die עבודה באהל מועד, heißt der Dienst um das Heiligtum; יצא צבא, zum Heeresdienst hinaustretend war ein jeder jüdische Mann, der mitgezählt ward in die jüdische Gesamtheit; אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם, als der, „der vor ihnen auszieht und vor ihnen einzieht, und der sie aus- und einführt" ward der Führer des jüdischen Volkes bezeichnet. Auf Kampf sollten dies Heiligtum und seine Söhne von vornherein gefaßt sein. Nur kämpfend sollten sie sich ihre Zukunft gewinnen. War dies Heiligtum ja kein Kind menschlicher Schöpfung, welchem immer Zeit und Kreis seiner Entstehung von vornherein entsprechender Boden ist. Als es der Erde ward, war ihm noch kein sterblicher Kreis geöffnet. „Ich will sie vernichten und dich zu einem Volke machen", lautete wiederholt der Urteilsspruch über das Volk, das die Wiege dieses Heiligtums umstand. Einsam wie der Blitz ward es zur Erde gehaucht, und sollte sich zuerst ein Volk und durch dieses Volk die Welt der Völker zu seinem Reiche erobern. „Zweitausend Jahre historisches Chaos*), zweitausend Jahre Siegerkampf der Thora in Israel**), zweitausend Jahre messianische Siegerkämpfe der Thora und Israels in der Menschheit" — שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח (סנהדרין צ"ז ע"א) — da habt ihr das Kompendium der Weltgeschichte nach rabbinischer Projektion!

In dem Katechismus dieses jüdischen Heeresdienstes lautet die erste, allgemeinste, ununterbrochen von dem jüdischen Volke und dem jüdischen Manne zu übende Pflicht:

ושמרתם!

„Haltet Wache!"

ושמרתם את הדבר, haltet Wache um mein Wort! ושמרתם את העבודה haltet Wache um meinen Dienst! ושמרתם את בריתי, haltet Wache um meinen Bund! ושמרתם את השבת, haltet Wache um meinen Sabbath! ושמרתם את חקתי, haltet Wache um meine Gesetze! ושמרתם מצותי, haltet Wache um meine Gebote! ושמרתם את משמרתי, haltet Wache um mein euch anvertrautes Kleinod!

Und wie hat unsere Vergangenheit die Aufgabe dieses jüdischen „Wachedienstes" begriffen und geübt!

*) bis Abraham **) bis zu den ersten Amoraim.

Wie zum nie schlummernden, ewig wach nach allen Seiten ausschauenden Felddienst um das Gottesheiligtum fühlte sich unser Volk und fühlten sich insbesondere dessen Führer, die עיני העדה, die Augen der Gemeinde berufen. Es galt zuerst den Kampf um dies Heiligtum gegen uns selbst. Es galt zuerst diesem Heiligtum uns selbst mit all unserem inneren und äußeren Einzel- und Gesamtleben zu erobern, galt darum vor allem aus diesem inneren und äußeren Einzel- und Gesamtleben alles fern zu halten, was die Verwirklichung dieses Heiligtums gefährden, alles in unserer Mitte zu wecken und zu pflegen, was die Verwirklichung dieses Heiligtums fördern könnte. Von dem ersten Momente, in welchem mit Abraham der erste Lichtstrahl in das Chaos der Menschengeschichte blitzte, indem er Menschenseelen fürs Gottesreich auf Erden gewann — ואת הנפש אשר עשו בחרן, — bis zu dem letzten der Thannaim, die das dem lebendigen Herzen des Volkes anvertraute Heiligtum für die kommende Zeit der prüfungsvollsten Kämpfe *gesichert* den Amoraim, ihren lehrenden und erklärenden Nachfolgern, treu übergaben, hatten zweitausend Jahre an dieser Pflanzung der Thora in Israel gearbeitet; und was von diesem Heiligtum bis heute in unserem Leben praktische Verwirklichung gefunden, ist die Frucht ihrer Wache haltenden Arbeit.

Wie der Acker zu bestellen und das Vieh zu züchten sei, daß gleich von vornherein, bei der Grundlegung der Menschenanbürgerung auf Erden, alles unter die Fahne des Gesetzes des einen Weltgesetzgebers gestellt bleibe und erscheine, der, wie der vegetabilischen und animalischen Welt, so auch dem Menschen und Juden *sein* Gesetz zum Maßstab der Entwickelung hinausgegeben, und daß somit von vornherein bei der Grundlegung der Menschenanbürgerung auf Erden der *Gesetzlichkeit*, der *Liebe* und der *Heiligung* ihre Huldigung werde: כדר זרעים (כלאים u. s. w. מתנות עניים, תרומות ומעשרות u. s. w.); — wie nicht nur der Raum, der Boden unserer Tätigkeit, sondern auch die Zeit, *in* welcher sich all unser Tun entfaltet, das Siegel der Gotthörigkeit trage und wie durch das Opfer unserer Arbeitstätigkeit und durch die Erhebung unseres irdischen Tuns und Lassens zu einer gottverkündenden Predigt an bestimmten Weihetagen und Wochen eben diese Arbeit geheiligt und wir mit unserer ganzen weltbeherrschenden Tätigkeit uns immer aufs neue in dem Dienst und unter der Herrschaft und Leitung des einen einzigen Weltschöpfers und Schöpfers, Gesetzgebers, Erhalters, Richters und Erziehers Israels begreifen: כדר מועד (ביצה בפחים, שבת, יומא, ר"ה, סוכה u. s. w.); — wie aber nicht nur in dieser Gott zugewandten Tat Gott die Huldigung werde, sondern *auf* diesem

gottgeweihten Boden in dieser gottgeweihten Zeit sich ein Familienleben: סדר נשים, und ein bürgerliches Leben: סדר נזיקין aufbaue, in welchem Gottes Wille und die von ihm gegebene und vertretene Ordnung bis in die einzelnsten Entladungen des gestaltreichen, mannigfachen Lebens die Menschen in Liebe miteinander verbinde und in Recht gegen einander schütze; — wie ferner diesem, zur Beherrschung des ganzen menschlichen und staatlichen Lebens bestimmten göttlichen Gesetze in Mitte des Gottesvolkes das Heiligtum und der Altar erbaut werden und die Hingebung und Wiederhingebung des Gesamt- und Einzellebens an dieses göttliche Gesetz in steten und zeitlichen, weithin predigenden Opferhandlungen gelehrt und vermittelt, deren Verwirklichung aber durch Regelung unseres leiblichen Stoffwechsels nach den Anforderungen dieser unserer sittlichen Bestimmung ermöglicht werden solle: סדר קדשים וחולין; — wie endlich aber von diesem, dem Gottesgesetz heiligen Mittelpunkte aus, der Geist und das Gepräge der uns von allem Unlauteren freimachenden, über alles Gebundene und Hinfällige uns erhebenden Reinheit über unser ganzes Leben, mit all seinen Mitteln, in all seinen Räumen sich erstrecken und für dieses, über alles Gebundene und Gemeine zur freien und heiligen Göttlichkeit sich erhebende Leben von vornherein jeder Menschenkeim in Israel rein und heilig gesäet werden solle: סדר טהרות וגדה; — und was somit für dieses Lebensganze in all seinen Beziehungen und Aufgaben, für Leib und Geist und Gemüt, für Genuß und Wort und Tat אסור ומותר, מצוה ודשות חיוב ופטור, כשר ופסול, טמא וטהור, was in allen diesen Beziehungen erlaubt und unerlaubt, geboten und freigelassen, schuldig und unschuldig, tauglich und untauglich, rein und unrein sei: das hat das göttliche Gesetz in der ganzen Schärfe des Seins und des Nichtseins als die starken Merkstäbe für jegliche Lebenstätigkeit ausgesprochen, und das Ideal eines nach diesen Maßstäben und diesen Aufgaben vollendeten Menschen-, Familien- und Volkslebens, das ist das Heiligtum, für welches Gott jeden einzelnen in Israel und Israel in seiner Gesamtheit zu Arbeitern und Priestern, aber auch zu Kämpen und Herolden bestellt.

Indem aber Gott durch sein Gesetz zu uns sprach: Das ist das Wahre und Gute, das macht euch eigen und vollbringt es; das ist die Lüge und das Schlechte, davor seid auf eurer Hut und meidet es; legte er uns die Pflicht auf, selber die Wege zu finden, die uns zur Vollbringung des göttlich Gebotenen führen, vor allem selber die Wege zu finden, die uns vor Übertretung des göttlich Verbotenen schützen, und dieses stete Achthaben auf uns selber, dieses stete auf unserer Hut sein,

das anvertraute Gottesheiligtum nicht zu vernachlässigen und nicht zu verletzen, das ist der große jüdische Wachedienst, zu welchem Gott sein Volk um sein Heiligtum berufen, und zu ihm haben die Führer des Volkes mit beispielloser Weisheit und Kraft uns erzogen.

Eine jede göttliche Bestimmung, eine jede göttliche Wahrheit erfaßten sie nicht abstrakt, für die Spekulation, sondern, ihrer Bestimmung gemäß, in ihrer praktischen Erfüllung, und mit tiefster Kenntnis des menschlichen Lebens erspähten sie für jegliche Anforderung des göttlichen Willens, von welcher Seite des inneren und äußeren Lebens ihr die Gefahr der Vernachlässigung oder der Verletzung drohe, und brachten das große Prinzip sittlicher Vollendung im jüdischen Leben zur Anerkennung und Geltung: „Halte dich nicht nur von dem Schlechten fern, sondern auch von dem was ihm ähnlich ist, oder was zu ihm führt!“ Und wenn, wie sie es so treffend bezeichneten, jedes göttliche Gebot ein ausgestreutes Samenkorn des Lichtes ist — אור זרוע לצדיק — so sorgten sie dafür, daß jedes göttliche Samenkorn den genügenden Raum und Boden in Geist und Gemüt und Wort und Tat des jüdischen Menschen gewinne, in welchem es, vor Verwesung und Verkümmerung geschützt, wurzele und die Früchte des Lichtes und des Heiles zeitige, die das vollendete Leben eines Juden zu einem hiniedigen Paradiese gestalten, in welchem auf allen Wegen die Stimme Gottes mit ihm wandelt.

Und nicht durch ein zwingendes Machtgebot gelang es ihnen, ihr Volk zu diesem ewig wachen, sich selbst bewachenden Dienst um Gottes Heiligtum zu erziehen; ihre Befürchtungen sprachen sie aus, zeigten wo dem göttlichen Gesetze irgend Gefahr drohe, und wie diese zu vermeiden wäre, und überließen es dem freien Entschlusse der Gewissenhaftigkeit ihres Volkes, das Meiden dessen, was dem Unrechten ähnlich oder zum Unrechten führen könnte, sich selbst zu unverbrüchlichem Gesetze zu stempeln. Und es gelang ihnen dieses, weil sie nicht nur die Führer und Lenker ihres Volkes waren, sondern weil sie ihnen selbst in diesem gewissenhaften Dienst des Gesetzesheiligtums in eigenem Beispiel leuchtend vorangingen: sie wurden die מוציאים und מביאים, weil sie die יוצאים לפניהם waren und die באים לפניהם.

Und diese wahrhafte Nationalarbeit, diese Arbeit der jüdischen Nation an sich selber, ihr ganzes Leben zum Boden der Pflanzung und Verwirklichung der Thora hinzugeben und für diese Pflanzung zu umwandeln und zu umzäunen, diese Arbeit, an welcher zweitausend Jahre, vom Moses bis zum Daniel und von Daniel bis zum letzten der Thannaim gearbeitet, und in deren treuem Geiste alle Folgegeschlechter fortgewirkt,

diese Thekanoth und Geseroth, die uns die Erbschaft unserer ganzen nationalen Vergangenheit überliefert, sie sind es, die das praktische Judentum gerettet, die das göttliche Gesetz aus den „vier Ellen der Theorie" in den breiten Markt des wirklichen Lebens verpflanzt; durch sie ward das göttliche Wort der Beherrscher unseres Daseins und sicher, nicht durch die Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen überwuchert und durch Gedankenlosigkeit vernachlässigt und verletzt zu werden; durch sie wurden wir der Thora und die Thora uns erhalten und ward sie der Baum des Lebens, der uns Halt und Schatten, Kraft und Leben gewährt. Wohl darf das jüdische Volk mit Stolz auf diese seine Leistung *für* das göttliche Gesetz hinblicken. In ihr hat es erprobt, mit welchem Ernst, mit welcher Ehrfurcht und welcher Liebe es das göttliche Gesetz begriffen und bis zum letzten Ausmaß des „Möglichen" stets bereit war, sich in *allen* seinen Lebensbeziehungen mit opferfreudiger Hingebung den Anforderungen dieses göttlichen Gesetzes unterzuordnen, sich bei jedem Schritte *freiwillig selbst* zu beschränken, auf daß das göttliche Gesetz den Raum in seinem Leben gewinne, dessen es zu seiner von Gott gebotenen Entfaltung bedarf. Mit jedem Issur derabbonon, welchen das jüdische Volk bei sich heimisch machte und damit dessen unverbrüchliche Beachtung für alle seine Folgegeschlechter gelobte, legte es sein Glaubensbekenntnis ab, sprach es aus und besiegelte es seine unerschütterliche, lebendige Überzeugung von der Göttlichkeit der Issure deoraitha, denen es jeden Augenblick bereit war, die Bequemlichkeit, Genüsse und Vorteile seines häuslichen und Gesamtlebens zum Opfer zu bringen. Diese Thekanoth und Geseroth waren ihm nicht Banden und Fesseln, דודים, Freunde waren sie ihm, Freunde seiner Veredlung und seiner Erziehung zu seiner göttlichen Bestimmung, und es durfte in Wahrheit von sich sagen: ערבים עלי דברי דודיך יותר מיינה של תורה, כי טובים דודיך מיין (ע"ז ל"ה ע"א); denn erst aus der Hand dieser seiner „Freunde" erhielt es die Gefäße, sich den „Wein" des göttlichen Gesetzes zu erhalten, erst durch sie ward der den freudigsten Lebensmut spendende Geist des göttlichen Gesetzes sein ewiges Erbe. —

Aber, wie ungeeignet, dieses Thema an der Spitze eines „Kislew-Heftes*) zu besprechen! Kislews, dieses „Makkabäer"-Monats, der doch das Gedächtnis ganz anderer Kämpfe und ganz anderer Siege in die Erinnerung bringen sollte, der doch in ein ganz anderes jüdisches „Bivouac" ladet, als welches unter anderem auch gegen die Feinde eines

*) Diese Abhandlung erschien als Kislew-Artikel in der Zeitschrift des Verfassers „Jeschurun".

Bassar be Chalaw oder einer Melacha de Oraitha auf das qui vive gestellt war! Meint Ihr? Wir meinen eben nicht. Vielmehr eben in diesem Makkabäermonat, der die jüdische Schläfe mit dem Lorbeer der anderen „Schemira" umwunden zeigt, der die jüdischen Helden „den schönen Tod fürs Vaterland" — doch nein, so sprach man damals nicht, — den schönen Tod „um Gottes Gesetz und die Satzungen der Voreltern" sterben sah, in diesem Monat des jüdischen Heldenruhms, eben in ihm und für ihn gedachten wir an diesen nach innen gekehrten jüdischen Heldenmut zu erinnern.

Mehr als je wird von der jüdischen Presse, Kanzel und Dichtung der Makkabäerruhm gefeiert; man fühlt sich wohl, in dem Pantheon weltgeschichtlichen Heldenruhms auch auf ein Stück jüdischen siegreichen Heldentums hinweisen zu können, und Kanzel und Presse des Monats Kislew insbesondere werden sicherlich diesseits und jenseits des Ozeans den alten Hasmonäerhelden wieder ein Lorbeerblättchen in den nimmerwelken Ruhmeskranz zu fügen sich beeilen, und in dieser Huldigung der Ahnen sich selbst als Hasmonäersprößlinge zu bewähren meinen.

Da wollen wir doch so kühn sein, einmal daran zu erinnern, wofür denn diese Hasmonäergreise und Jünglinge gekämpft, daran zu erinnern, wofür sie den Heldentod gestorben. Ist es nicht eine Lächerlichkeit, eine armselige Lächerlichkeit, von Makkabäermut und Hasmonäerruhm und Mathathias und Judas Nationalverdienst den Mund voll zu nehmen und die Feder in gereimtes und ungereimtes Pathos zu tauchen — und gleichzeitig das Heiligtum, für das sie gekämpft, als blutigen Götzenkultus zu verlästern, und das Gesetz, für das sie gestorben, als antiquiertes Trödelwerk zu verachten? Ist es nicht eine Lächerlichkeit, eine armselige Lächerlichkeit, von Makkabäermut und Hasmonäerruhm zu dichten und zu predigen, zu schreiben und zu singen, und alle die Güter, denen dieser Mut und dieser Ruhm gegolten, und die sie uns durch ihre Hinopferung gerettet, selbst noch nicht des Opfers eines Stecknadelwertes und einer Austerschalenfreude wert zu halten? Wie viele sind unter diesen Makkabäerpredigern und Hasmonäersängern und Juda-Makkabäer-Pamphletschreibern, die noch den Mut haben zu lehren, daß ein Jude mit Eleasar eher sterben müsse als Schweinefleisch essen und eine Jüdin mit jenen Makkabäermüttern lieber sich samt ihrem Säugling aufknüpfen lassen müsse, als ihre Kinder nicht beschneiden zu lassen? Wie viele deren sind es, die dem Gottesgesetze und den „Satzungen der Väter," für welche die Makkabäer gestorben, auch nur das Opfer einer Aussicht auf Karriere und Ruhm, das

Opfer eines Vorteils und eines Genusses zu bringen bereit wären? Wie viele deren sind es, die nicht vielmehr auf Seiten der „bösen Leute in Israel" stehen, gegen die ganz eigentlich die Makkabäerkämpfe sich erhoben, und die in Israel das Prinzip plausibel zu machen sich bemühten: „Laßt uns die Annäherung an die Völker, unter denen wir leben, suchen „und ihre gottesdienstlichen Weisen annehmen; denn wir haben viel „leiden müssen, seit der Zeit, da wir uns in Gegensatz zu den Völkern „gesetzt haben!" (I. Makkab. K. 1. V. 12.) — — Wenn Mathithjahu mit seinen Söhnen, diesen Hasmonäerhelden, heute aus ihren Gräbern stiegen, wo würden sie die Erbschaft ihres Geistes und ihres Mutes suchen? Im Lager von Hasmonäerdichtern, die unbeschnittene Knaben priesterlich einsegnen, von Makkabäersängern, die sich's an der Tafel griechischer Mönche wohl schmecken lassen — oder im Lager einfacher Juden, die nicht dichten und nicht singen, aber z. B. um nicht gegen das göttliche Speisegesetz zu sündigen, sich selbst das Opfer eines sechsstündigen Wartens zwischen Fleisch- und Milchgenuß und alle Unbequemlichkeit und Entbehrung auf Reisen auferlegen, um nicht gegen das göttliche Sabbatgesetz zu sündigen das Opfer des gänzlichen Geschäftsstillstandes und der bedeutendsten Karrierebeschränkung ihrer Kinder froh und freudig bringen, und dabei den Mut haben — sich von ihren eigenen Brüdern verhöhnen und verlachen zu lassen? Ei, wie viele sind denn unter den Hasmonäerdichtern und Makkabäersängern, die auch nur den Hasmonäergeist und den Makkabäermut hätten — in ihrem eigenen Hause Chanuckalichter anzuzünden?! Phrasen, nichts als Phrasen ist dieses Reim- und Federheldentum. Diese Phrasenseuche tötet aber alles wirkliche und wahrhaftige Leben in Israel.

Nicht darum für jenes Heldentum der Phrase, sondern für den wirklichen, wahrhaftigen, frischen und fröhlichen Heldenmut und Kriegerdienst des jüdischen gesetzlichen Lebens wollen wir uns und unsere Kinder weihen, wenn wir zum Gedächtnis der makkabäischen Heldenzeiten die Lichter in unsern Häusern anzünden, wollen uns erinnern, daß es auch damals einen Kampf galt der טהורים gegen טמאים, der צדיקים gegen רשעים, der עושׂי התורה gegen זדים, und daß es auch damals ein Kampf der מעטים gegen רבים, ein Kampf einer Minorität gegen eine Majorität gewesen; und wollen mit dem Wunderlichte in Händen uns und unser Haus in dem Vorsatz erneut bestärken: nicht zu ruhen und nicht zu rasten, uns und unser Haus immer mehr und immer wahrhaftiger der Reinheit und der Pflichttreue und der immer wachsenden Erkenntnis des göttlichen Willens teilhaftig machen, wie es das göttliche Gesetz von

allen seinen Söhnen erwartet, wollen uns und unser Haus zum Kampfe rüsten gegen das Unreine, alles Zügellose und gegen allen gesetzhöhnenden Frevel, und stünden wir mit diesem Streben und in diesem Kampfe auch allein, ganz allein als die ärmlichste Minorität gegen die Überwucht einer übermütigen, Gott und Gesetz verlachenden Majorität. So wir dieses Streben und diesen Kampf nur *ernst* meinen, so wir *diesen Kampf nur zu allerst gegen uns selber kämpfen* — das ist der einzige Meisterkampf, der den jüdischen Mann zum Gottesritter schlägt — so *wird auch uns der Beistand der göttlichen Wundermacht auch in dem Kampfe nach außen nicht fehlen*, und *sie wird für uns und unsere Sache auch in unsern Tagen Wunder üben*

כאשר עשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

Zum jüdischen Gemeindeleben.

Aphorismen.

1.

Die Kehilla.

Die Beziehungen des Staates zur jüdischen Gemeinde.

— קהלת יעקב

Seitdem Moschel's segnender Mund das תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב gesprochen, und damit die „Kehilla" Jakobs zur Erbin und Weiterträgerin des uns durch ihn gewordenen Gottesgesetzes eingesetzt, seitdem ist dieser Begriff „Kehilla" der heimischste Bürger des jüdischen Gedankenreichs geworden, und noch heute meinen wir, die Thora sei nicht verloren, so nur die Kehilla sich noch zu ihr bekennt und sich als ihre Erbin und Trägerin begreift und bewährt. Für alle Mangelhaftigkeit des Privatlebens soll die Kehilla sühnend und ergänzend eintreten. Mit mehr und minderem Rechte suchen wir die Ursachen alles Verfalls in der Kehilla und schöpfen alle Befürchtungen und Hoffnungen aus ihr.

Grund genug, um diesem Momente des jüdischen Wesens immer aufs neue unsere hingebendste Aufmerksamkeit zuzuwenden, Grund genug, um auch für die aphoristischen Betrachtungen, die wir mit diesen Zeilen einleiten möchten, eine freundliche Aufnahme erbitten zu dürfen. Sie haben ihren Zweck erreicht, wenn sie nur hie und da zur richtigen Würdigung dieses bedeutsamen Momentes einigen Beitrag zu bieten im Stande sein dürften, und auch nur hier und da die Erhaltung und den Aufbau einer wirklichen Kehillath Jakob zu fördern geeignet sein möchten.

„תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" dieser Satz, die ersten Worte, die das jüdische Kind von seinem Vater aus der heiligen Sprache erlernt und womit dieser einen ersten Stein zur מורשה, zur Vererbung der Thora

seinerseits beizutragen beginnt — יודע לדבר אבינו לומדו תורה, תורה מאי היא, אמר ר' המנונה תורה צוה לנו משה וגו' (סוכה מב) — dieser Satz sagt uns zugleich, wie diese Vererbung des göttlichen Gesetzes nicht auf die Schultern des einzelnen gelegt ist, wie vielmehr die Kehilla, die Gemeinde es ist, die sich Gott zur Erbin und Vererberin seines Schatzes bestellt hat.

Als Moses' scheidender Blick zum letzten Male auf seinem Volke ruhte und sein schauendes Auge den Stützpunkt suchte, an den sich seine Segenshoffnungen sicher lehnen könnten, da war es nicht das Land, sonst ja überall der Boden der Nationalwohlfahrt, das sein sehnsüchtiges Auge mindestens aus Bergesferne noch scheidend grüßen sollte, da war es nur das Gottesgesetz und die um dieses Gottesgesetz als Trägerin und mit huldigendem Gehorsam sich scharende Gemeinde, die sich ihm als Basis aller Hoffnungen, als Ausgangspunkt aller Segnungen darstellte, und darum sprach er die ewigen Worte:

Von Sinai kam Gott,
Ging ihnen von Seïr auf,
Leuchtete von Parans Gebirge,
Trat ein aus heiligen Myriaden:
Von Seiner Rechten ward ihnen das Gesetz gewordene Feuer.
Auch Völker liebend gab er alles was ihm heilig in deine Hand,
Und während sie schon überwunden sind durch deinen Eintritt,
Trägt hoch er von deinen Worten:
„Das Gesetz, das uns Moses befahl, bleibt das Erbgut,
Jakobs Gemeinde!"
Damit ward er in Jeschurun König,
Indem sich darum des Volkes Häupter sammelten,
Einmütig die Stämme Israels.

5. B. M. K. 33. V. 2—5.

Nicht das Land, das er im Anbeginn seiner Sendung dem Volke als מורשה, als das zu erhaltende Erbe verkünden sollte, das Gesetz, das auf diesem Boden zur vollen Verwirklichung kommen sollte, das sollte die eigentliche מורשה, das einzige wirkliche, bleibende Erbe, der einzige wirkliche, wahrhaftige Mittelpunkt werden, um welchen sich Häupter und Volk als Gemeinde sammeln. In ihm liegt Ziel und Bestimmung, Wesen und Bedeutung des Volkes. Um es uns zu geben ist Gottes Herrlichkeit vom Sinai herab in unsere Mitte eingezogen, um es uns zu geben hat er Seïr und Paran — Esau und Ismael — hat er Myriaden himmlischer Heiligkeit verlassen; um uns mit eigener Rechten das Feuergesetz zu überantworten, jenes Gesetz, das, nach den tiefen Worten

der Weisen nichts anderes ist als אש שחורה, als das dunkle, gestaltend und belebend in allen übrigen Wesen unsichtbar als Gottes Wille allmächtig waltende Feuer, hier für die Gestaltung und Belebung eines ganzen Volks- und Menschenlebens als Gesetz in die Erscheinung getreten. Nicht darum Israels Heil allein, der Gesamtmenschheit Heil und Erlösung ruht in diesem Gesetz, durch das allein auch das Völker- und Menschenleben, von Gottes Willen beherrscht, harmonisch sich einfügt in den Kreis der allüberall sonst durch Gottes Willen gestalteten Weltenordnung.

Die universellste Sendung trat daher Israel, das anscheinend isolierteste Volk, mit diesem anscheinend isolierendsten Gesetze an. Eben aus Liebe zu allen Völkern hat Gott Israel mit diesem Gesetze all sein Heiligstes überantwortet. Siegreich trat mit ihm Israel seinen Gang unter die Völker an. Mit seinem Eintritt war bereits ihre Überwältigung entschieden, und hoch trägt Gott aus allen Ergüssen Israels das Nationalgelöbnis empor:

„תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב!"

Durch dieses Nationalgelöbnis ward Gott in Jeschurun König, durch dieses Nationalgelöbnis Israel mit Haupt und Gliedern eine Kehilla, eine Gemeinde.

Wie bedeutsam steht hier קהלת יעקב! Nicht קהל עדת ישראל wie überall sonst, sondern einzig wie nie wieder: קהלת יעקב!

Wie immer sich des jüdischen Volkes Geschick in der Erscheinung gestalten möge, ob es im strahlenden Siegerglanze die Siegesmacht seines Gottes als „Jisra el" zur Anschauung bringt, — oder es wie sein Vater Jakob nur als bekümmerter Familienvater, hinkend, mit dem Wanderstabe in Händen seinen langsamen, mühsamen und unruhvollen Weg auf Erden vollbringt und — „Jakob" — den Brudernationen die Ferse zu halten scheint; — ob es in staatlich gegliedertem Organismus als „Kahal und Eda", als selbständige Nationalversammlung mit ihrer leitenden Repräsentanz dasteht, — oder nur als „Kehilla", als unscheinbares, politisch unselbständiges Gemeinwesen der kleinsten Dorfgemeinde sich wiederfindet: Ziel und Wirkungsaufgabe bleiben unverlierbar dieselben. תורה, das Gottesgesetz, ist der unverlierbare Schatz, an dem die kleinste wie die größte Kehilla ihren Anteil hat, zu dessen Pflegerin und Vererberin die kleinste wie die größte Kehilla bestellt ist, ja der die kleinste wie die größte Kehilla eben zur Kehilla, zu einem Gemeinwesen macht.

Die jüdische Kehilla ward in der Wüste eine Kehilla wie das

jüdische Volk ein Volk in der Wüste ward, und darin liegt eben das Charakteristische und die Ewigkeit der jüdischen Volksgemeinde. Ehe es Land und politische Selbständigkeit hatte, war Israel Volk und Gemeinde, und konnte daher Volk und Gemeinde bleiben, nachdem es längst Land und politische Selbständigkeit eingebüßt, und konnte daher Volk und Gemeinde bleiben selbst nachdem es politisch ganz in andere Nationalitäten und Staaten aufgegangen. Denn nicht das Land und die durch dasselbe und aus demselben zu gewinnende Selbständigkeit macht Israel zum Volke und zur Gemeinde; was Israel zur Volksgemeinde vereinigt, ist das Gottesgesetz, ist die durch das gemeinsame Gesetz gegebene Lebensaufgabe, deren vollendete Lösung durch gemeinsam vereinigte Kräfte das Moment ist, das alle Söhne Israels zu einer Gesamtheit vereinigt. Land und politische Selbständigkeit ist Israel auch nur ein Mittel zur besseren und volleren Lösung dieser Aufgabe.

ויוצא עמו בששון
ברנה את בחיריו
ויתן להם ארצות גוים
ועמל לאמים יירשו
בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו הללוי׳ (Ps. 105 V. 43—45)

Er führte in Freuden sein Volk zur Freiheit,
In Jubel seine Erwählten,
Gab ihnen der Völker Länder,
Ließ sie der Staaten Besitz erobern
Damit sie seine Gesetze hüten und seine Lehren wahren,
Hallelujah!

Israel erhielt nicht das Gesetz um politische Selbständigkeit und Nationalwohlfahrt zu gewinnen, sondern Israel erhielt politische Selbständigkeit und Nationalwohlfahrt um das Gesetz zu erfüllen. תורה, das Gesetz, bleibt das ewig unverrückbare Ziel, der ewig unabrogierbare Zweck der ganzen nationalen Existenz des Juden als solchen; diese Bestimmung ist unbedingt durch größere oder geringere Selbständigkeit, durch größere oder geringere Wohlfahrt. In der Freiheit wird die Erfüllung leichter, im Wohlstand die Lösung vollständiger; politischer Druck wird die Erfüllung schwieriger machen, nationale Unselbständigkeit die Lösung mangelhaft sein lassen; das ganze äußere Geschick bedeutet aber immer nur größeres oder geringeres Maß von Mitteln zur Erfüllung der mit dem von Gott erteilten Gesetze gegebenen Aufgabe, diese Aufgabe selbst aber bleibt unverändert, und unverändert diese Aufgabe das einzige wirkliche Einigungsband so der großen jüdischen Ge-

samtheit, wie der jüdischen Gesamtheiten; der großen Kehillath Jaakob, als der kleinen Kehilloth, die nur als die Töchterzweige der großen Gesamtkehilla dastehen.

Dieses Grundfaktum alles jüdischen Kommunalwesens hat einige sofort in die Augen springende Konsequenzen, an die in unserer Zeit zu erinnern doch nicht so ganz überflüssig sein dürfte.

Wir haben Merkwürdiges erlebt und erleben noch täglich, wenn auch nicht Wunder, so doch zu verwunderndes, wenn man sich noch überall darüber wundern dürfte, daß die meisten Menschen in ihren bedeutsamsten Handlungsweisen sich wenig von klaren Gedanken leiten lassen und überhaupt mehr augenblicklichen Impulsen als ruhiger Überlegung folgen.

Die Jahrhunderte des Druckes, die über uns hingegangen, haben eigentümlichen Einfluß auf unser Gemeinwesen, und infolge davon auf die darüber herrschenden Vorstellungen geübt. Man hätte denken sollen, je mehr wir aller politischen Selbständigkeit beraubt gewesen und je weniger wir an allen nationalen Bestrebungen der Völker Anteil haben durften, umso mehr hätte, um in der gebräuchlichen Ausdrucksweise zu reden, unser Gemeinwesen den reinen, ausschließlichen „religiösen" Charakter bewahren sollen, das heißt, umso mehr hätte תורה, das göttliche Gesetz, dessen Erkenntnis und Erfüllung wie das einzige Ziel, so auch die ganze Gemeindetätigkeit absorbierende Angelegenheit und daher auch der einzige Maßstab sein sollen, um über die Würdigkeit oder Nichtwürdigkeit der zu erwählenden leitenden Repräsentanz zu entscheiden. War ja doch תורה, eben dieses göttliche Gesetz der einzige Schatz, das einzig gebliebene Nationalgut, das mit Zertrümmerung des jüdischen Staates nicht mit zu Grunde ging und das, auch von den Händen der judenfeindlichen politischen Herrschaft unangetastet, der jüdischen Gemeinde zu ganz autonomer Pflege und Verwaltung überlassen blieb.

Gleichwohl gestaltete es sich anders. Das politische Element, das mit dem politischen Untergang und der Zerstreuung unter und in alle anderen politischen Nationalitäten hätte völlig aus dem jüdischen Gemeinwesen geschwunden sein sollen, ward gerade durch den politischen Druck und die politische Unselbständigkeit, in welcher die jüdischen Staatsgenossen gehalten wurden, in anderer, und in seinen Folgen verderblicherer Weise in das jüdische Gemeinwesen wieder eingeführt. Die Ausnahmsstellung, welche die Staaten dem Juden anwiesen, machte den Staaten das Bedürfnis von Organen eben zur Aufrechterhaltung und Ausführung dieser Ausnahmsstellung fühlbar, und

wie einst der erste judenfeindliche Staat, der pharaonische, seine Behörden nicht in unmittelbare Berührung mit den einzelnen jüdischen Frohnknechten brachte, sondern zur bequemeren Eintreibung der Judenlasten aus den Juden selbst Frohnvögte bestellte, so sahen sich auch während der Jahrhunderte der jüngsten Knechtung der Juden die Staaten nach Organen um, die, als Mittelsbehörde zwischen der Staatsgewalt und den in Druck und zur Leistung zu erhaltenen Juden, mit der unmittelbaren Ausführung der sogenannten Judengesetze beauftragt und für dieselben verantwortlich gemacht werden konnten, und da boten sich ihnen naturgemäß die Männer dar, die die jüdischen „Religionsgemeinden" zur Leitung und Verwirklichung ihrer religiösen Gemeindeangelegenheiten bestellten. Kurz der Staat, der durch seine illiberale Gesetzgebung die Juden zu einem Staat im Staate gemacht hatte, machte die jüdischen Religionsgemeinden-Vorsteher zu seinen Vögten, gab ihnen die judenfeindlichen Gesetze zur Ausführung in Händen, machte sie für deren Beachtung und Ausführung verantwortlich und bekleidete sie zu diesem Ende mit politischer Polizeigewalt im Interesse des Staates über und gegen die Juden, eine Stellung, die Jahrhunderte herab zugleich freilich den Häuptern und Ältesten der jüdischen Gemeinden vielfache Gelegenheit bot, gleich ihren pharaonischen Vorgängern aus ältester Zeit, die hohe Tugend hingebender Aufopferung für ihre unter unerschwinglichen Lasten seufzenden Brüder zu üben und die Streiche aufzufangen, die deren Rücken bestimmt waren. Die jetzige Generation hat gar keinen Begriff mehr davon, was es in alter Zeit bedeutete „Judenältester" zu sein, und nur diejenigen haben eine schwache Ahnung davon, die noch Gelegenheit hatten, mittelalterliches Galuth und dessen Konsequenzen für die ראשי ושובי הקהל aus eigener Anschauung in solchen Staaten kennen zu lernen, in welchen die mittelalterliche Nacht eigentlich erst mit dem Jahre 1848 zu schwinden begann.

Diese Verschmelzung der politischen Vertretung der „Judenschaft" vor dem Staate und des Staates gegenüber der Judenschaft mit der religiösen Vertretung des Judentums und dessen Angelegenheiten im Schoße der jüdischen Religionsgemeinden, die Jahrhunderte lang andauernde Vereinigung beider kommunalen Autoritäten in denselben Persönlichkeiten hatte eine Ideenverwirrung zur Folge, die nahe daran war, den jüdischen Gemeinden den Untergang zu bringen, sobald der politische Druck vollends vor der Morgenröte der neuesten Zeit verschwinden zu sollen schien. Politischer Druck und Judentum war so lange durch eine und dieselbe Autorität vertreten worden, es waren z. B. die

jüdischen Ausnahmesteuern an den Staat und die kommunalen Beiträge zu religiösen Zwecken, die Dominikal- und Kultussteuern, wie dies in einem großen deutschen Staate genannt wurde, so lange durch eine und dieselbe Autorität bemessen und erhoben worden, daß politischer Druck und Judentum, mindestens aber politischer Druck und jüdisches Gemeinwesen wie Castor und Pollux, oder besser wie die siamesischen Zwillinge, so in der Vorstellung zusammengewachsen waren, daß mit dem Untergang des einen, sofort auch die Existenz des andern bedroht schien. Haben wir es doch erlebt, daß in einem Staate bis dahin die Schächter vom Fiskus in Eid und Pflicht genommen waren, um die besondere Verzehrungssteuer kontrollieren zu können, mit welcher ausnahmsweise die jüdischen Staatsgenossen beglückt waren. Kaum war diese Judensteuer vor der beginnenden Morgenröte des erwachten Rechtsbewußtseins gefallen, und damit auch die Verpflichtung dem Staate gegenüber geschwunden, als sofort sich ein jeder zur Ausübung dieser Funktion befugt glaubte und viel dazu gehörte, die Betreffenden doch zur Besinnung zu bringen, daß ja der Schächter in allererster Linie ein religiös-kommunaler Funktionär sei, dessen kontrollierende Beaufsichtigung längst durch den Religionskodex der jüdischen Gemeinde gegeben war, ehe ihn der Staat zugleich zum beeidigten Steuerkontrolleur bestellte, und dessen Verpflichtung der jüdischen Religionsgemeinde gegenüber daher auch unverändert bleibe, wenn auch eine bessere Zeit die Steuer und mit ihr die Kontrolle in Wegfall gebracht. In andern Kreisen gehörte so die Kontrollierung des Niederlassungsrechts der Juden zum Ressort des jüdischen Gemeindevorstandes. Es konnte kein Jude das Bürgerrecht, oder auch nur das Wohnrecht in der Stadt erlangen, so er nicht erst Mitglied der jüdischen Gemeinde geworden. Die religiöse Gemeindepflicht war somit von der bedeutendsten politischen Nötigung getragen. Die Neuzeit kommt und spricht mit der Gleichheit aller Konfessionen vor dem Gesetze auch den Wegfall dieser abnormen politischen Gewalt des Vorstandes aus, und sofort tritt bei nicht Wenigen die Frage in Zweifel, ob man nun noch überall sich verpflichtet halten brauche dem jüdischen Gemeindeverbande anzugehören. Die religiöse Kommunalpflicht war Jahrhunderte lang von der materiell so überwiegend stärkeren politischen Verpflichtung dergestalt vertreten worden, daß, weil sie sich nicht geltend zu machen hatte, sie fast ganz in dem Hintergrund geblieben und nun, wo die Hörigkeit zur jüdischen Religionsgemeinde von ihr allein getragen werden soll, es in manchen Kreisen zweifelhaft erscheinen mag, ob denn

auch ein hinlänglich starkes, jüdisch religiöses Kommunalbewußtsein vorhanden wäre um die Fortexistenz der Gemeinde zu sichern.

Allein nicht nur die Existenz der jüdischen Gemeinden im allgemeinen sieht sich durch die widernatürliche Ehe, in welcher sie jahrhundertelang mit Elementen politischer Staatsgewalt verbunden gewesen, bei dem sich vollziehenden Umschwung der Zeiten bedroht, es hat auf noch ganz andere Weise dieses Verhältnis des Staates zu den jüdischen Gemeinden, tief in das Innere der jüdischen Gemeinwesen einschneidend, nachteilig gewirkt.

Der Staat, der in der Repräsentanz ein willkommenes Organ für seine die Juden betreffenden staatlichen Zwecke erblickte, fühlte sich natürlich sehr nahe bei der Bestellung dieser Repräsentanz beteiligt, und hielt sich dadurch ohne weiteres auch befugt, für die Bestellung und Bestallung dieser Repräsentanz aus seiner Machtvollkommenheit Anordnungen zu dekretieren. Er gab Verordnungen für Vorstandswahlen und Gemeindeverwaltungen, abstrahierte da größtenteils völlig von dem, was in jüdischem Kreise religionsgesetzliche Norm und Herkommen für diese Angelegenheit war, gestaltete dies vielmehr lediglich nach dem, was in seinem Gebiete nach ganz anderen Antecedentien sich normgiltig gebildet hatte, also daß, während ursprünglich der jüdische Gemeindevorstand eine aus dem ganz eigentlichen jüdisch religiösen Gemeindeleben hervorgegangene, und für dasselbe zunächst bestehende religiöse Verwaltungsstelle war, die nur sekundär auch vom Staate für seine staatlichen Absichten benutzt wurde, zuletzt derselbe in erster Linie als eine staatsseitig bestellte Autorität dastand, deren Händen *auch* die religiösen Angelegenheiten der Juden anvertraut waren. Schon auf dieser Stufe ward dies Verhältnis vor allem nach zwei Seiten hin verderblich. Zuerst verloren die Gemeinden als solche in mehr oder minderem Grade ihre Autonomie, also daß sie in manchen Kreisen völlig mundtot wurden. Nicht Männern ihrer Wahl hatten *sie* ihre eigensten und heiligsten Angelegenheiten zu überantworten; nicht das Vertrauen der Gemeinden, sondern das Vertrauen des Staates schuf fortan die Autorität der Vorstände; nicht als die von der Gemeinde bestellten und *ihr* in erster Linie verantwortlichen Verwalter, vielmehr als staatsseitig bestellte *Vormünder* der Gemeinden betrachteten sich die Gemeindevorsteher, und hielten es auch bei ihren Gebahrungen und Maßnahmen völlig für überflüssig, den Willen, oder auch nur die Wünsche der „*unmündig*" gewordenen Gemeinden zu hören oder zu berücksichtigen.

Sodann zeigte sich das Verderbliche insbesondere in den Persön-

lichkeiten, die zu jüdischen Gemeindevorständen berufen wurden. Der Staat, der sie bestellte, oder doch ihre Wahl durch seine Anordnungen und Verordnungen bewirkte, sah nur auf solche Qualifikationen, die ihm für *seine* politischen Zwecke erforderlich schienen. Allgemeine Bildung, bürgerliche Unbescholtenheit und bürgerliches Ansehen waren die entscheidenden Momente. Religiöse Bildung, religiöse Unbescholtenheit, religiöses Ansehen kam nicht einmal in sekundärer oder tertiärer Stelle in Betracht, sie wurden *gar* nicht als Erfordernis in den betreffenden Verordnungen erwähnt, also, daß Männer zur Verwaltung jüdisch-religiöser Angelegenheiten bestellt werden konnten, die von den ihren Händen anzuvertrauenden religiösen Institutionen und Obliegenheiten nicht die leiseste Kenntnis hatten, ja die dem jüdisch-religiösen Leben, dessen Pfleger sie werden sollten, völlig fremd, oder gar mit feindseligster Gesinnung gegenüberstanden. Werden doch in einem großen nordischen Reiche, das vielleicht die Hälfte aller unserer jüdischen Brüder umfaßt, staatsseitig völlig irreligiöse, religiös unwissende Männer sogar zu Rabbinern bestellt, weil der Staat nur seine Zwecke im Auge hat und es ihm genügt, wenn der Rabbiner im Stande ist die Zivilregister zu führen u. s. w. Und wenn dann die Gemeinden solchen Männern das religiöse Vertrauen versagen und sich zur Leitung und Belehrung ihrer religiösen Gewissen an nicht „*bestellte*" More Horaa wenden, so sieht der Staat darin Rebellion, sieht darin Auflehnung gegen seine Verfügungen und zum Besten der Juden getroffenen Anordnungen und fürchtet die More Horaa als die ersten Feinde seiner besten „Kultivierungsabsichten" mit den Juden, hinsichtlich deren er sich mit den jüdischen Gemeinden in Kriegszustand fühlt, diesen Zustand aber selbst durch seine, vielleicht in bester Absicht getroffenen verkehrten und unberechtigten Maßregeln hervorgerufen.

Es ist aber dieser — gelindestens gesagt — politische Irrtum des nordischen Reiches im Grunde kein anderer als der, dem wir auch in manchem deutschen Staate begegnen, in welchem der direkt oder indirekt staatsseitig, und insofern doch zunächst nur für administrative Geschäfte des jüdischen Kommunalwesens, bestellte Gemeindevorstand zugleich als das kompetente und zwar als das einzige kompetente Organ für innere religiöse Angelegenheiten vom Staate betrachtet wird und somit — man sollte eine solche Abnormität kaum für möglich halten — in religiösen Dingen, somit in den höchsten menschlichen Anliegen, Männer dem Staate entscheidende gutachtliche Äußerungen abzugeben haben, die weder nach den offiziell

bei ihnen vorauszusetzenden Einsichten und Ansichten, noch nach der ihnen offiziell angewiesenen Stellung die geringste Erkenntnis und Urteilsfähigkeit, noch die geringste Vertrauenswürdigkeit dafür besitzen.

Nachdem man aber einmal so weit gegangen, sein jus circa sacra bis zum Erlaß von Wahl- und Gemeindeordnungen ꝛc. für jüdische Religionsgemeinden auszudehnen, so lag der weitere und verhängnisvollere Schritt sehr nahe, auch sich gar bald die Kompetenz zum Einschreiten in sacra des jüdisch-kommunalen Religionswesens zuzuschreiben, und Synagogenordnungen, Einführung von Religionsbüchern, Religionsunterrichtsplänen, Liturgien, Konfirmationen ꝛc. von Staatswegen zu dekretieren. Was in jüdischen Synagogen gebetet oder nicht gebetet, was in jüdischen Schulen unterrichtet oder nicht unterrichtet werden dürfe ꝛc. ward von Ministertischen aus festgestellt und die Überwachung und Leitung jüdischer Kultus- und Unterrichtsangelegenheiten ward zu einem förmlichen Ressort staatsbürgerlicher Verwaltung. Ehen, nach jüdischem Religionsgesetz Ehebruch, staatsseitig für gültig erklärt, — Talmudunterricht mit Polizeigewalt gestört und die Talmudlehrer aus den Grenzen des Staats gewiesen, — Hebräischer Unterricht als Gegenstand der öffentlichen Schulen gestrichen und der Verkümmerung auf den Schleichwegen eines verpönten Winkelschulunterrichts überwiesen, — liturgische Reformen des Gottesdienstes unter Androhung zu verlierender Gewerbskonzessionen eingeführt, oder auf praktisch kürzerem Wege durch Heiducken Peitschenhiebe nachdrücklicher unterstützt, — Synagogen geschlossen, Sifre Thora mit Gendarmen aus dem Hechal kleiner Landgemeinden geholt, damit die Gemeindeglieder sich an dem Reform-Gottesdienste benachbarter Gemeinden beteiligen, oder dort „zur Predigt" gehen sollen, — dies und ähnliches sind allerdings vereinzelte eklatante Ausschreitungen staatlicher Machtvollkommenheit, die unsere Zeit erlebte; allein es sind dies doch nur Ausschreitungen eines Prinzipes, das mehr und minder überall zur Geltung gebracht wurde. Wir müssen jedoch so gerecht sein zu gestehen, daß in den allermeisten Fällen die Staaten sich dieses Einschreiten in jüdisch-religionsgemeindliche Angelegenheiten bona fide erlaubten. Es war in den allermeisten Fällen abseiten der Staaten nicht Feindseligkeit gegen Judentum und Judenheit, die sie zu solchem Gebahren veranlaßte, sie glaubten der Judenheit und dem Judentum eine Wohltat zu erzeigen, sie waren in den meisten Fällen nur die Mißbrauchten oder Irregeführten.

Datiert ja dieses staatliche Einschreiten in innere jüdische Angelegenheiten gerade erst aus der Zeit, in welcher die Staaten milder,

humaner, sagen wir gerechter gegen ihre jüdischen Staatsgenossen zu werden anfingen. Die ganze Zeit mittelalterlichen Druckes, alle Jahrhunderte der härtesten jüdischen Ächtung hindurch blieben die inneren jüdischen religiösen Kommunalangelegenheiten unangetastet. Bürgerlich trug die Judenheit das schwerste Joch; in ihren inneren religiösen Angelegenheiten waren die jüdischen Gemeinden autonom. Erst als dies Joch sich lüftete, als man staatsseitig anfing Paragraph nach Paragraph aus den Kodizes feindseliger Judengesetze zu modifizieren oder zu streichen, dafür aber ein sogenanntes Entgegenkommen abseiten der Juden in Aufgeben dessen erwartete oder forderte, worin man aus befangener Unkenntnis antisoziale Elemente erblickte, die, wie man das nannte, die Juden noch nicht reif für die bürgerliche Gleichstellung erscheinen ließen; als gleichzeitig das jüngere jüdische Geschlecht, von dem Rausche der Neuzeit betört, durch Abfall vom jüdischen Gesetzesheiligtum und durch Abstreifen der jüdischen Sitte dem Staate die Möglichkeit einer faktischen Zugrabelegung des alten ewigen Judentums, und damit die Möglichkeit eines völligen Aufgehens der Judenheit auch in ihren inneren religiösen Angelegenheiten in die nichtjüdische Welt bekundete: da benutzten eben die abgefallenen jüdischen Söhne der Zeit diese Disposition der Staaten, als die Ankläger und Verleumder dieses alten ewigen Judentums zu den Stufen der Throne und in die Bureaus der Kabinette zu treten, Judentum und Talmud, diese ältesten Pflegemütter der Kultur und Zivilisation, die ihre hohe zivilisatorische Kraft an den geistig und sittlich hohen Bildungsgrad eines unter den härtesten, niederbeugendsten Mißhandlungen geistig wach und sittlich edel gebliebenen Volkes bewährt hatten, gerade als die Feinde der Zivilisation und der geistig-sittlichen Menschenbildung und ebenso ein Gemeinwesen zu verlästern, das eben seine Größe und seine tiefe Macht in Pflege der edelsten Güter der Menschheit in dem Schoße einer staatsseitig der Verkümmerung und Verdumpfung überwiesenen Volksmasse so glänzend bekundet hatte; da benutzten die jüdischen Feinde des Judentums und des auf jüdischen Prinzipien stehenden, für die Pflege der jüdischen Heiligtümer gegründeten Gemeinwesens diese Dispositionen der Staaten, ihnen zuzuflüstern: wollt ihr die Juden kultivieren, müßt ihr sie dem alten Judentum entreißen, und wollt ihr die Juden dem alten Judentum entreißen, müßt ihr die Masse, die noch in alter Beschränktheit zurückstehende Masse, in religiöser Angelegenheit für unmündig erklären, die Gemeinde mundtot machen, und ihnen Männer wie wir, Männer von unserer Bildung, unserer über die alten jüdischen Irrtümer aufgeklärten Einsicht, zu

Vormündern geben, müßt sie wider ihren Willen zur heilsamen Umgestaltung ihres religiösen Gemeinwesens zwingen.

So ist es gekommen, daß nun in der Gegenwart mehr oder minder fast überall קהלת יעקב, die von Gott zum Depositär seines Heiligtums, zur Pflegerin seines welterlösenden Gesetzes bestellte, wirkliche und wahrhaftige jüdische Gemeinde bei Seite geschoben, in ihrer eigensten, heiligsten Angelegenheit mundtot gemacht, ihrer heiligsten unveräußerlichsten Rechte also beraubt und in verschiedenster Abstufung ganz eigentlich vernichtet erscheint, daß sie sogar in jenem großen, bereits erwähnten nordischen Reiche faktisch gar nicht mehr existiert — und ganz neuerdings noch im transrhenanischen Reiche der nominellen Freiheit und Gleichheit von der dortigen jüdischen zentralen Staatsbehörde wiederum ein allerhöchstes Dekret provoziert worden, das die ohnehin schon bureaukratisch gebundenen Gemeinden noch eines letzten Restes ihrer Selbständigkeit beraubt.

Während jedoch in der Gegenwart noch die jüdisch-religiösen Gemeindeangelegenheiten von den staatsbehördlichen Einflüssen und Autoritäten direkt oder indirekt getragen und geleitet werden, deren natürlichster und einzig wirklich berechtigter und verpflichteter Träger — die Gemeinde — gebunden, gelähmt, oder völlig erstorben erscheint, überall auf das staatliche Machtgebot, fast nirgends aber auf das Diktat des jüdischen Pflichtbewußtseins zur Beteiligung des einzelnen an den jüdisch-religiösen Gemeindelasten und Obliegenheiten rekuriert wird — geht die Zeit mit Riesenschritten jener Wendung entgegen, wo das Prinzip der „Trennung des Staats von der Kirche" zur allgemeinsten Geltung gelangt, der Staat nur die allgemeinen menschlichen, bürgerlichen, sozialen und politischen Interessen, als zu seinem Ressort gehörig, tragen, überwachen und leiten, die religiösen Angelegenheiten aber jeder Kirchengemeinschaft völlig dem Gewissensdiktate der freien Beteiligung der betreffenden Kenner überlassen wird.

Diese Zeit kommt gewiß, wenn nicht bald, so doch in zehn, wenn nicht in zehn, so doch in zwanzig Jahren, und es tun alle, denen das religiöse Moment der Menschheit ernst am Herzen liegt, wohl daran, sich bei Zeiten auf diese Zeit vorzubereiten, ihre Bedingungen zu antizipieren, um, wenn sie kommt, ihr mit freudigem Lächeln begegnen zu können. Denn es wird diese Zeit eine Zeit der Erschütterung, des Unterganges für viele, eine Zeit der Prüfung für alle, eine Zeit der Läuterung und Kräftigung und Neubelebung aber nur für diejenigen sein, die nicht nur ein künstliches Leben fristen, sondern ein leben-

diges, frisches, ureigenes, wahrhaftiges Lebenselement in sich tragen.

Losgelöst von jeder staatlichen Stütze, nicht mehr vertreten von irgend welchem staatlichen Machtgebot, wird nur das religiöse Moment stark genug sein, einen hingebungsvollen, opferfreudigen Kreis um sich zu vereinigen, dessen Gebot im Herzen seiner Bekenner geschrieben steht. Das wahrhaft lebensvolle wird sich, fesselos und von allen äußeren Rücksichten unverlockt, in ganzer Fülle und Reinheit entfalten und eben in dieser freien Entfaltung Zeugnis von seiner inneren Wahrheit ablegen. Künstliche, nur von äußerer Macht gehaltene und von äußeren Rücksichten getragene Flitterstaatbekenntnisse werden in der freien Luft der Selbstverwaltung verkümmert zusammenbrechen.

Vielleicht in keine religiöse Gemeinschaft wird diese sicherlich kommende Zeit eine größere Erschütterung bringen, als in die jüdischen Gemeinden. Sind ja in keiner also die allgemeinen religiösen Angelegenheiten ihren natürlichen Trägern gewaltsam entrückt, in keiner also künstlich und geflissentlich das Bewußtsein bei diesen Trägern bis zum Verschwinden eingeschläfert. Nehmen wir die große Zerklüftung in religiösen Dingen noch hinzu, wo einerseits, um die Parteinamen zu gebrauchen, sich Neologe und Orthodoxe gegenüberstehen, deren Spaltung eine viel tiefere prinzipielle Kluft bildet als zwischen irgend einer der Konfessionsverschiedenheiten innerhalb der christlichen Kirche in Wahrheit besteht; dazu die nicht geringe Anzahl der Indifferenten, denen alles Religiöse gleichgültig ist und denen irgend welche religiöse Gemeinschaft überhaupt als etwas Überflüssiges, wenn nicht vom Übel erscheint, die alle jetzt noch durch das Postulat der Zusammengehörigkeit künstlich und gezwungen zusammen gehalten werden: so kann es nicht ausbleiben, sobald jetzt der Staat sein bindendes Machtgebot hinweghebt, werden viele jetzt bestehende jüdische Gemeinwesen zunächst haltlos auseinander fallen, und gar viele, den Bestand dieser Gemeinwesen voraussetzende Anstalten in ihrem Bestande erschüttert werden, und begreifen wir sehr wohl, wie um das jüdisch-religiöse Gemeinwohl ernstlich besorgte Gemüter einer solchen Möglichkeit nur ängstlich gedenken mögen.

Und doch glauben wir einer solchen Zeit nur mit Freuden entgegensehen, und doch in ihr die Heilung, wenn auch nicht von allen, so doch von unsern schwersten Übeln erwarten zu dürfen. Freilich werden dann die wahrhaft jüdischen Kehilloth Jaakob nur klein sein; allein so klein sie sein werden, so einheitlich werden sie sein, so sehr wird nur eine lebendige Begeisterung alle durchdringen, ein Sinn und ein Streben sie alle leiten. Denn, indem nur das warme innere Pflichtgefühl die Glieder zwanglos

zusammenführen wird, werden die Schwankenden, die Halben, die Lauen, die Gleichgültigen zurückstehen und nur die in bewußtvoller Pflichttreue Entschiedenen sich zu neuen Stammkernen jüdischer Gemeinwesen zusammen gruppieren, und die einheitliche Energie wird Großes erzeugen. Zehn auf einheitlichem, unangezweifeltem Boden mit entschiedener Begeisterung vereinigt stehende Männer schaffen mehr, als tausend in schwankender Zerfahrenheit lose zusammengewürfelte Laue. Eben weil kein Zwang mehr da sein wird, Jude zu sein, wird der, der Jude sein wird, es recht und aus vollem Herzen sein, und nirgends werden zehn Juden gehindert sein, ihre jüdische Pflicht nach der tiefen Überzeugung ihres Gewissens mit vollster, opferfreudiger Hingebung zu erfüllen. Der Staat wird nicht mehr zwingen, aber der Staat wird auch nicht mehr hindern, und sich nirgends mehr als Werkzeug schnöden Gewissenszwang übender Reform mißbrauchen lassen.

Diese Zeit allgemeinster Erschütterung und Ratlosigkeit wird die glänzende Wiederauferstehung des alten Judentums feiern. Die treugebliebenen Söhne des alten Judentums werden ja nicht ratlos in die Leere ungewisser Zukunft hinaus zu starren brauchen. Mit frischem, fröhlichem Mute werden sie aufatmend nur zurückzugreifen haben nach dem, was Jahrtausende herab bis vor kaum mehr als fünfzig Jahren das Judentum und die Judenheit siegreich und lebensvoll über alle Prüfungen und alle die tausendfältigen Abgründe hinübergeführt, — werden nur die alten jüdischen Gemeinwesen auf die alten jüdischen Prinzipien wieder ins Leben zu rufen haben, deren Normen für jeden wahren Juden bindende Kraft, und lebendiger treibende Autorität besitzen als alle Paragraphen bureaukratischer Polizeiordnungen, weil sie demselben Geist entstammen, der mit göttlicher Energie jede Herzensfaser und jede Willensregung des wahren Juden zwanglos, und doch so entschieden und unüberwindlich bewegt und leitet; Prinzipien, die jenes auf Freiheit und Gleichheit gebaute autonome Selfgovernment seit grauer Vorzeit im Schoße des jüdischen Gemeinwesens zur Verwirklichung gebracht haben, welches allen anderen Gebieten erst als das zu ersehnende Angebinde der neuesten Neuzeit vorschwebt.

Wohl werden auch für sie Erschütterungen zuerst nicht ausbleiben. Allein eben sie vermögen, durch ein frühzeitig geweckes und betätigtes Bewußtsein jener zukünftigen alten Grundsätze, den Erschütterungen zuvorzukommen und schon in der Gegenwart sich also zu rüsten und zu gestalten, daß die kommende Zeit sich ihnen nur schaffend, freimachend und fördernd, nicht zerstörend und umstürzend bewähre. —

II.

Das überlieferte Gesetz die Grundlage der Gemeinden.

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב.

Wir haben in unserm ersten Artikel uns erlaubt, auf die widernatürliche Stellung hinzuweisen, in welcher sich zur Zeit in größerem oder geringerem Grade das jüdische Gemeinwesen durch die Beziehungen des Staates zu ihm fast überall befindet. Wir haben uns anzudeuten erlaubt, wie, wenn wir die Richtung der Zeit nicht ganz verkennen, der Tag nicht fern ist, in welchem der Staat selbst sein unnatürliches Verhältnis zum jüdisch-religiösen Gemeinwesen lösen und dieses seinem einzigen berechtigten Träger, d. h. sich selbst zurückgeben wird. Wir haben der Erschütterung erwähnt, die notwendigerweise eben durch die bisher völlig verschobenen Verhältnisse und deren Folgen in den meisten Gemeinden entstehen werden, und haben endlich geglaubt, nur diejenige „religiöse Richtung", wie man heutzutage Begriff verwirrend spricht, werde jene Erschütterungen siegreich bestehen, ja werde in ihnen nur die freimachenden Geburtswehen einer lebenskräftigen Zukunft begrüßen können, die ein frisches, urkräftiges, keiner äußeren künstlichen Stützen und Hebel bedürfendes Leben in sich trägt; die nicht erst eine Basis zu suchen hat, sondern steht auf gegebener unerschütterter Basis; die nicht erst Ziel und Aufgabe zu suchen hat, sondern ein gegebenes, hochaufgestelltes Ziel hat, dessen Lösung alle ihre Kräfte angehören; kurz nur diejenige, die weiß was sie will, und will was sie soll, und für das, was sie soll und will, nur an den Gewissensernst und die Willensfreudigkeit ihrer Genossen zu appellieren hat. Wir scheuen uns nicht zu gestehen, daß wir diese Bedingungen nur bei den gesetzestreuen Söhnen des alten, unverjährten Judentums erblicken; sie allein wissen was sie sollen, und wollen was sie sollen; ihrer ist die Zukunft, weil sie eine Vergangenheit und — wenn sie sich nur mit dem Bewußtsein ihrer Stellung und der durch dieselbe ihnen unveräußerlich gegebenen Rechte und Pflichten klar und ganz durchdringen — eine Gegenwart haben. Dieses Bewußtsein in allen ihren Genossen zu immer klarerer und entschiedener Stärke zu wecken, schon in der Gegenwart, unbekümmert um staatliche Gunst oder Ungunst, rein von innen heraus und kraft der von ihrer Aufgabe allen wahren Trägern verliehenen Begeisterung und Willensfreudigkeit, so weit nur ihre Kraft reicht, in freiem Verein eben diese große Aufgabe zu lösen,

das, meinen wir, dürfte die Anforderung sein, die die Strömung der Zeit, wenn sie sie verständen, an sie alle machen würde; das ist aber glücklicherweise auch dieselbe Anforderung, die — ganz abgesehen, von dem was im Schoß der Zukunft liegt, — in jeder Gegenwart die Pflicht eines jeden wäre, der den Namen Jude in Ernst und Wahrheit trägt und nur dann seine Lebensaufgabe als gelöst betrachten würde, wenn man einst, wenn er sein Auge schließt, von ihm sagen könnte: er war ein Jude!

Die Weckung dieses Bewußtseins kann allein die Gebrechen der Gegenwart heilen, die Pflege dieses Bewußtseins allein uns in die bessere Zukunft hinüberleiten.

Diesem Bewußtsein gehört in erster Linie das Gesamtbekenntnis an, das uns Moses beim Scheiden in den Mund gelegt hat, und in diesem Bekenntnis ist es vor allem sofort der erste Gedanke, der, recht begriffen, wie kein anderer geeignet ist, Klarheit in die verworrene Anschauungsweise der Gegenwart zu bringen und jenes Bewußtsein zu schaffen, das, wie ein Granitfels auf sicherem Meeresgrund, sich durch alle Stürme nach keiner Richtung der Windrose hin bewegen, der Fluten und Windesbrausen über sein Haupt hinstürmen läßt, und aus dem gährenden Gewoge zuletzt immer wieder wie je in erhabener Festigkeit emportaucht und den festesten Boden darbietet, darauf ein menschliches Gebäude zu errichten.

תורה, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, das Gottesgesetz, das uns Moses gebracht, ist es, welches das in der jüdischen Gemeinde und durch die jüdische Gemeinde zu vererbende Gut bildet; es ist der anvertraute Schatz, dessen Pflege, Erhaltung und Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht die Aufgabe eines jüdischen Gemeindelebens erschöpfend ausfüllt; es ist darum auch der einzige Maßstab ein Gemeinwesen zu prüfen, ob es ein wahrhaft jüdisches sei, ob es die Bestimmung erfüllt, die Moses für Kehillath Jakob ausgesprochen.

Träte daher Moses' Genius heute in den Kreis unserer Gemeinden um einmal nach Jahrtausenden zu sehen, ob wir noch seine Gemeinden wären, da führten ihn freilich Vorstandsdeputationen zu dem Prachtbau unserer Synagogen, zu den Glanzschreinen unserer Thora-Hechal, zu den Jubelhymnen unserer Chöre, in die Ordnungsbureaux unserer Vorstände, zu den Kassen und Grundstücken unserer Gemeinden, zu den Humanitätsanstalten unserer Wohltätigkeit — Moses' Genius aber ließe die verblüfften Vorstände stehen und suchte zuerst unsere Kinder auf, träte zuerst dem ersten besten Judenknaben auf der Gasse mit der Frage entgegen: בסוק לי בסוקך, „welchen Posuk hast du heute gelernt?" Und wenn ihm dann der Knabe lächelnd erwiderte: „Ich verstehe dich nicht,

alter, fremder Mann! Poßuk! Ich weiß nicht, was das ist. Ich habe heute Deutsch, Französisch und Englisch, Geographie und Geschichte, Physik und Naturgeschichte gelernt. Ich gehe jetzt in die Religionsstunde; ich werde im Sommer konfirmiert, wir haben darum diesen Winter wöchentlich zwei Religionsstunden beim Doktor —" Moses' Genius ließe die Vorstände stehen mit ihren Synagogen und Chören, mit ihren Bureaux und Kassen, mit ihren Grundstücken und Anstalten, er schritte kummervoll zum Tore hinaus; *seine* Gemeinde wäre es nicht. Er hat nicht umsonst את מצותי תשמרו, את משפטי תשמרו, את חקתי תשמרו, ושמרתם ועשיתם, nicht umsonst wiederholt und wiederholt im Namen Gottes שמירת התורה, die *Hut* des Gesetzes, überall in den Vordergrund zu stellen gehabt. „Hüten heißt Lernen!" „ושמרתם זו משנה!" Das ist der ewige Refrain, mit welchem das erläuternde Gotteswort das Gesetzeswort Gottes begleitet, Hüten heißt Lernen, כל שאינו במשנה אינו במעשה, „was nicht gelernt wird, wird nicht geübt," was theoretisch vernachlässigt wird ist praktisch verloren! Vergebens baut ihr Synagogen, schreibt Gesetzesrollen und kleidet sie in Purpur und Gold, sammelt Bücher und gründet Bibliotheken; ihr habt nichts getan für die Erhaltung der תורה, für die Erhaltung des Schatzes, den Gott euren Händen zur Hut anvertraut, so ihr nicht *lernet*, eure Kinder nicht *lernen* lasset; Synagogenschreine und Bibliotheken sind prächtige Grabmausoleen des Gesetzes, so es die Erwachsenen nicht kennen und die Jüngeren nicht lernen, so es aus dem geistigen Bewußtsein des Volkes gebannt ist, so es im Geiste des Volkes nicht lebt.

Das hat man vor fünfzig Jahren trefflich verstanden, als man תורה-Unterricht, der bis dahin die Basis aller jüdischen Geistesbildung gewesen, mit dem stammelnden Knaben begann und den Greis bis an das Grab geleitete, als man תורה aus Häusern und Schulen des jüdischen Volkes bannte; als man תורה, die מורשה קהלת יעקב, die das ererbte und zu vererbende Besitztum der ganzen Gemeinde sein sollte, zum Standesgut einer Gelehrtenkaste zu machen begann, als תורה jüdische Theologie für jüdische Theologen wurde, und man mit Hilfe des Staates תורה aus dem Unterrichtsplan der jüdischen Jugend strich, תורה Lehrer aus dem Weichbild jüdischer Wohnorte verwies, Anstalten, die dem תורה Unterrichte gewidmet sein sollten, als staatsnachteilige, kulturfeindliche Anstalten bei der Gründung unterdrückte oder nach ihrem Bestehen in ihr Gegenteil umwandelte; als man dem ושננתם לבניך, dem והודעתם לבניך ולבני בניך schon in ganz besonderem Maße genügt zu haben sich rühmte, wenn man soviel konzedierte, die Kinder doch auch zu lehren, daß Gott uns durch

Moses eine Thora gegeben; allein diese Thora eine der Jugend mit sieben Siegeln verschlossene Schrift sein ließ und jüdische Geister und Gemüter, die so unmittelbar und voll aus dem Gottesquell getränkt und genährt werden sollten wie יום אשר עמדת לפני ד' אלהיך בחורב, wie unsere Seelen einst mit unseren Vätern vor Gott um den Sinai versammelt standen, mit einem paar Moralsätzen und deutschen Bibelversen abspeiste. — Es wußten die jüdischen Feinde des Gottesgesetzes sehr wohl, was sie taten, sie wußten, daß תורה Lernen der jüdischen Jugend verkümmern den Baum des jüdischen Gotteslebens an seiner Wurzel vernichten hieße, und die Zukunft des Judentums gemordet sei, wenn die Jugend nichts „lernt".

Und wie ist ihnen dieses Zerstörungswerk am Geiste des jüdischen Volkes gelungen! Ganze Provinzen kann man heutzutage im deutschen Vaterlande durchreisen, in denen die jüdische Jugend kaum mehr noch hebräisch zu lesen versteht, in denen die jüdischen Schulen alles nur nicht jüdisches Wissen und jüdisches Leben lehren, in denen die jüdischen Lehrer selbst dem jüdischen Wissen und dem jüdischen Leben völlig entfremdet, ja feindlich entgegenstehen, in welchen die Jugend, diese künftige Jakobsgemeinde, in völliger Unkenntnis ihrer Bestimmung und Obliegenheiten gehalten, ja prinzipiell zur Verkennung und Verachtung dieser ihrer jüdischen Bestimmung und Pflicht herangebildet wird, in welchem dem Rabbiner offiziell sogar jeder überwachende und leitende Einfluß auf den armselig verkümmerten Rest von Religionsunterricht versagt ist, und der unjüdische Lehrer und der christliche Schulinspektor alles erledigen. Wohl hat es in anderen Gegenden seit dem letzten Dezennium angefangen, in diesem alles andere bedingenden Gebiete besser zu werden. Allein die meisten Strecken liegen noch brach, und überall ist noch vieles zu tun.

Es gilt vor allem das Bewußtsein der Pflicht zu wecken und die sträfliche Gleichgültigkeit — nirgends strafbarer und verderblicher als dieser Aufgabe gegenüber und der wahrhafte Tod jedes besseren Beginnens — mit dem neuerwachten Pflichtbewußtsein zu besiegen.

Wir klagen die nicht an, die in dem Untergange des gesetzestreuen Judentums das Heil der Judenheit, somit in der Nichtvererbung des Gesetzes die Aufgabe jüdischer Gemeinden erblicken. Sie haben Recht, den seit fünfzig Jahren mit so vielem Glücke betretenen Weg weiter zu verfolgen. Sie haben Recht, Männern, die am weitesten diesen Weg zurückgelegt haben, die am entschiedensten und offensten mit der jüdischen Gesetzestreue gebrochen haben, den Unterricht der Jugend zu überantworten und an die Spitzen ihrer Schulanstalten eben nur solche Männer zu

stellen, die bereits aus ihrem eigenen privaten, häuslichen und öffentlichen Leben alles Jüdische gebannt haben. Ein solches völliges Abstreifen alles Jüdischen ist ja ihr Ideal, und sie handeln nur vernünftig, ihren Kindern solche Lehren zu geben, die ihnen als Vorbilder auf dem Wege voranleuchten können, auf dem sie einst ihre Kinder wandeln sehen möchten. Sie haben ferner Recht, dem Erwachen eines jeden ernsten תורה-Lernens wo und wie immer sie nur können feindlich und störend in den Weg zu treten. Ihr Instinkt leitet sie ganz richtig. Sie haben keinen größeren Feind, als jedes hebräische Wort, das wieder ins Bewußtsein des jüdischen Volkes tritt. Nur in der jüdischen Unwissenheit, in welcher sie seit Jahren das jüdische Volk gehalten, gedeiht ihr „System". Nur einem von ihnen geflissentlich zum unwissenden „Laien" gemachten Volke vermögen ihre Literaten, Prediger und Rabbinen das alte gesetzestreue Judentum als ein System der Nacht und Unwissenheit, der Verdumpfung und Verdummung zu schildern, das sich mit dem Fortschritte der Menschheit nicht verträgt und vor der europäischen Kultur wie die Eule vor dem Lichte in den Schatten der Vergessenheit zu fliehen hat.

Aber eben darum fällt die schwerste, nimmer zu tilgende Verantwortlichkeit auf die, die nicht in jenem Ziele das Heil der Judenheit erblicken, die es durch ihr eigenes Leben beurkunden, daß ihnen die alte jüdische Gesetzestreue noch etwas gilt, die es als ewigen Vorwurf mit ins Grab nehmen würden, wenn ihre Kinder nach ihnen nicht mehr Juden im Sinne der praktischen Pflichttreue wären, wenn im Leben ihrer Kinder alles, nur nicht die verwirklichte תורה sichtbar würde, wenn sie auf ihre Kinder alles nur nicht das ererbte Judentum vererbten — und doch in völliger Gemütsruhe sich und ihre Kinder in den תורה-armen Zuständen bewegen, doch in voller Gemütsruhe sich zu einem Gemeinwesen zählen, das durch die prinzipielle Verkümmerung, ja Infizierung des Jugendunterrichts die Zukunft der תורה an ihrer Wurzel tötet, doch in voller Gemütsruhe diese תורה-feindlichen Gebahrungen und Anstalten durch ihre Beteiligung moralisch und materiell anerkennen und tragen helfen, ja, ihre eigenen Kinder in voller Gemütsruhe jenen תורה-feindlichen Anstalten zur Bildung und Erziehung übergeben und gar nicht einmal vor dem Gedanken erschrecken, wie tief sie sich mit allem dem an der תורה und ihren Kindern versündigen!!!

Was sie tun sollten? Alles, was sie nur können, und wahrlich, wenn sie nur wollten, sie vermöchten viel! Würden Sie nur in dem Zwange, der sie zur Beteiligung an solchen Gebahrungen und Anstalten nötigt, in der Gewalt, die sie an Erfüllung ihrer heiligsten Pflichten hin

dert, den schreiendsten, gewalttätigsten Gewissenszwang — wie es in Wahrheit ist — erkennen, schon die Entrüstung, die sie faßte, würde ihnen die Kraft, den Eifer, den Mut und die opferfreudige Hingebung schaffen, solche unnatürlichen Verhältnisse zu brechen, und mitten in den widerstrebendsten Umständen zu tun, was ihres Amtes ist. Ihres Amtes; denn jeder Jude ist ein Hoherpriester der תורה der Nation und seinen Kindern gegenüber. In unsern Tagen gilt es, sich als die שרידים zu bewähren אשר ד' קורא, seinen Beruf nicht von der Bestellung und Bestallung der Menschen zu erwarten, sondern in dem Gottesruf zu erkennen, der für die heiligste der Sachen an jeden ergeht.

Was sie tun sollten? Vor allem eins! Wo nur im Prinzipe der alten jüdischen Gesetzestreue zusammen gehörende Juden in einem Orte wohnen, da sollten *diese frei und entschieden und offen für die gemeinschaftliche Erhaltung und Verwirklichung der תורה zu-zusammentreten*. Und wären es zehn, und wären es fünf und wären es zwei, *sie sind die eigentliche Kehilla, von deren treuem Wirken Gott in diesem Orte die Lösung der תורה Aufgabe erwartet*. Es ist ja doch nur eine Täuschung, daß Bekenner und Nichtbekenner der unverbrüchlichen Verpflichtungskraft des Gesetzes *eine* religiöse Gemeinschaft zusammen bilden, eine Gemeinschaft, die nur äußerlich besteht und nur durch äußere Gewalt zusammengehalten werden kann. Wie ja und nein stehen sie sich ja einander gegenüber; Antiquierung oder ewige Normgiltigkeit des Gesetzes, dieses Entweder-Oder bildet eine Kluft zwischen ihnen, die sie prinzipiell tiefer von einander scheidet, als irgend zwei sonstige verschiedene Religionsbekenntnisse auf Erden. Wohl bleiben auch die jüdischen Söhne des entschiedensten Abfalls ihrer Bestimmung und durch nichts abzuwerfenden Pflicht nach Juden, wie auch der getaufte Jude nach jüdischem Grundsatz Jude bleibt. Allein so wenig ein Jude mit getauften Juden eine religiöse Gemeinschaft bilden kann, so wenig er in einer von getauften Juden und für getaufte Juden gegründeten und geleiteten Gemeinde samt deren Anstalten *seine* Religionsgemeinde und *seine* Religionsanstalten finden kann, ebenso wenig kann ein „Jude" in einem von „Neologen" und für Neologe geleiteten religiösen Gemeinwesen und dessen Anstalten seine religiöse Gemeinde und seine religiösen Anstalten erblicken. Sie gehören innerlich vor Gott nicht zusammen; der gewaltsam in eine Kasse erhobene Steuerkreuzer wird wahrhaftig die religiöse Gemeinschaft nicht machen.

Freilich, wenn Recht Recht wäre auf Erden, so ständen die Verhältnisse anders, ständen sie auf Erden so wie sie vor Gott dastehen.

Wo seit mehr als einem Jahrhundert jüdische Gemeinden bestehen, Rechte und Güter für das jüdische Gemeinwesen erworben, Stiftungen und Anstalten für das jüdische Gemeinwesen gegründet worden, da sind nach jedem ungetrübten Rechtsbewußtsein alle diese Rechte, Güter, Stiftungen und Anstalten von dem alten, gesetzestreuen, „orthodox" genannten Judentume und für dasselbe erworben und gestiftet. Die vorhandenen gesetzestreuen Juden, sie allein sind die Fortträger dieses alten gesetzestreuen jüdischen Gemeinwesens und somit wären *sie* es nicht, die sich erst nach Berechtigung, Anerkennung, Güter, Stiftungen und Anstalten für ihre religiösen Zwecke umzusehen hätten. Sie vielmehr und sie allein wären im rechtlichen Besitz alles dessen, was in alter Zeit für das Bekenntnis, das sie forttragen, erworben und gestiftet worden, und sie hätten nur weiter zu verwalten und fortzubauen auf dem Rechtsboden, den ihre Vorgänger ererbt, erworben und überliefert. Sie sind die einzigen berechtigten Erben des alten jüdischen Gemeinwesens. Diejenigen, welche das Bekenntnis dieses alten, jüdischen, auf dem Gesetze und für das Gesetz gegründeten Gemeinwesens verlassen, sie hätten auch aus dem religiöskommunalen Erbe dieses Gemeinwesens ausziehen müssen; ihrer wäre es gewesen, sich für ihr neues Bekenntnis Rechte, Güter, Stiftungen und Anstalten zu erwerben. Dagegen Rechte, Güter, Stiftungen und Anstalten, von deren Erwerbern, Spendern und Stiftern für das alte Bekenntnis erworben, gespendet und gestiftet, wie geschehen, diesem Bekenntnisse und seinen Zwecken zu entziehen, ja, zur feindseligsten Untergrabung, zum Umsturz dieses Bekenntnisses und seiner Zwecke zu benutzen und verwenden, ist — vor jedem göttlichen und menschlichen Rechtstribunal — die schreiendste Rechtsusurpation, das unverantwortlichste Sakrilegium, das noch je zwischen Himmel und Erde verübt worden.

Dieses ihres unveräußerlichen und durch keine Gewalt verlierbaren Rechtes sollten sich die gesetzestreuen Juden der Gegenwart freilich überall bewußt bleiben, es aussprechen und zur Geltung bringen, wo, wie und wann sie immer können. Jedes in sich begründete Recht hat seine Zukunft, wenn es auch in der Gegenwart dem Unrecht und der Gewalt weichen muß. Allein nicht auf die Austragung dieses Prozesses, für welches es vielleicht noch auf Erden kein Forum gibt, haben sie zu warten, können sich für die Unterlassung oder Verkümmerung ihrer gemeinheitlichen תורה-Pflichten nimmer mit der Gewalt entschuldigen, die ihnen geschehen und geschieht. Vielmehr, wollen sie sich als die echten Erben jenes alten jüdischen, gesetzestreuen Vermächtnisses erweisen und beweisen, wollen sie eben ihr Recht auf dessen Erbschaft tatsächlich be-

gründen, so haben sie überall auf neuem Boden alte jüdische Gemeinwesen zu errichten, haben sie überall, und wären sie die winzigste Minorität, zu freiem Vereine auf dem Boden des alten Judentums und für dasselbe zusammenzutreten, und so viel oder wenig ihrer auch seien, mit vereinigten Kräften die Zwecke und Obliegenheiten dieses alten Judentums zu versorgen, zu pflegen und zu erfüllen. Auch die gesamt-jüdische Kehillath Jakob, deren echte Töchter alle jüdischen Kehilloth sind, hat ja, ihres heimatlichen Bodens gewaltsam beraubt, damit nicht aufgehört, ihre große Aufgabe, wenn auch durch die Gewalt der Umstände in verkürztem Maßstab zu lösen. Wohin sie kamen, wo sich nur einige Juden auf kaum zum Atmen verstatteten Boden zusammenfanden, da trugen sie die Bundeslade des göttlichen Gesetzes mit hin und gründeten ihm eine Stätte, um es vereinigt zu vererben. Es blieb der königliche Mittelpunkt Jeschurums, der überall große und kleine Kreise um sich versammelte und einte. Und darin lag die Unsterblichkeit der Judenheit und des Judentums. Israel ist — wie schon der Blick der Weisen so sinnig erfaßte — in den Anschauungen der Propheten nicht, wie die Völker, die immer in Tierbildern auftreten, ein animalischer Organismus, der, von einem tötlichen Streiche getroffen, das Leben auf immer verliert. Israel ist ein Baum, der seine Lebenskraft in jedem Ast, in jedem Zweig, in jedem Blatt, in jeder Wurzelfaser selbständig wiederholt. Man kann ihn fällen, spalten, entasten, zerreißen, weithin seine mißhandelten Teile zerstreuen. Der winzigste, weithin gestreute Rest genügt, um in dem entsprechenden Boden aufs neue zu wurzeln und unter Sonnenschein und Regen, unter Wind und Wetter den ganzen Baum aufs neue zu produzieren und sich in frischester Fülle zu entfalten, als wäre ihm nichts geschehen. Das ist die Galuthkraft Israels, und diese Kraft haben die ihres berechtigten gemeinheitlichen Bodens gewaltsam beraubten gesetzestreuen Söhne Israels jetzt aufs neue zu bewähren. Sie haben seit fünfzig Jahren ein neues Galuth angetreten, das Galuth durch die eigenen jüdischen Brüder. Wohlan, so mögen sie denn auch sich als die Galuthsöhne des alten Galuthjudentums bewähren, mögen sie unter allen Umständen ihre תורה Pflicht erfüllen. Ihre Väter hatten sie unter weit schwereren Umständen und mit weit größeren Opfern zu lösen.

Wie groß auch die Anzahl der von dem alten gesetzestreuen Judentum dissentierenden Brüder wäre, unter denen sie leben, und wie wenige sie selber zu den Ihrigen zählen — es geht nicht anders — hinsichtlich ihrer תורה-Obliegenheiten haben sie sich zu verhalten, als ob sie die

einzigen Juden im Orte wären. Sicherlich würden sie dann alles aufbieten, den Bedürfnissen ihrer religiösen Pflichten gemeinschaftlich zu genügen. Daß sie dies würden, dafür bürgt die Tatsache, daß diesen seit Jahrhunderten überall genügt wird, wo immer auch nur Juden selbst in der geringsten Anzahl zusammenleben. In dem kleinsten Orte, wo auch nur zwei, drei jüdische Familien wohnen, haben sie ihr gemeinschaftliches Bethaus, ihren Lehrer, Schächter und die anderen Anstalten ihres jüdischen gemeinheitlichen Lebens. Und sollte ihnen dies weniger möglich sein, weil sie statt unter Tausend christlichen, unter Tausend unjüdischen Familien wohnen; sollten sie deshalb weniger zur selbständigen Versorgung ihrer religiösen Obliegenheiten verpflichtet sein? Wer dürfte hier vor Gott und seinem Gewissen auch nur ein leises Ja zu erwidern wagen!!

Erwacht aber in ihnen das Bewußtsein ihrer gemeinschaftlichen Pflicht für die תורה, so müßte ihre erste, allem andern vorangehende Sorge das „Lernen", die gemeinschaftliche Pflege der Kenntnis und Erkenntnis des Gesetzes sein. כל שאינו במשנה אינו במעשה, wo nichts gelernt wird, wird nichts geübt; ist wenigstens nirgends Gewähr, daß das Rechte, und daß es recht geübt wird. Für den תורה-Jugendunterricht müßten sie daher allerwärts mit aller Entschiedenheit des Willens und mit aller opferfreudigen Entschlossenheit sich erheben, daß der Baum der תורה von der Wurzel auf wieder gegründet werde, daß wieder jüdische Knaben und Jünglinge erblühen, denen die תורה die Gespielin ihrer Kindheit, die Freundin ihrer Jugendbegeisterung, die treue Gefährtin ihres ernsten Mannesalters werde, daß das Leben wieder jüdisch angeschaut, jüdisch begriffen und beherzigt und dem göttlichen Gesetz wieder מבצי עוללים ויונקים die Siegesburg erkenntnisvollen Bewußtseins errichtet werde, להשבית אויב ומתנקם, an welchem alle Künste thorafeindlicher Verlockung und Täuschung ohnmächtig abpralle. Lasset ihnen die Bethäuser mit Sang und Klang! Beten könnt ihr auch, wenn euch die Ungesetzlichkeit die Pforten des modernen Tempels verschließt, beten könnt ihr auch zu Hause. Und wahrlich das einfachste Familienzimmer, das Zeuge eines gesetzestreuen Familienlebens ist, ist ein würdigerer Tempel Gottes, der uns vom Sinai herab sein Gesetz gegeben und gesprochen: erfüllet es und lebt! als die prunkvollsten Tempelhallen, in welchen die Thorahuldigungen eine Farce und die Thorahymnen eine Komödie sind. Lernet und lasset eure Kinder lernen! Jedes echte Thorawort ist גירא בעיניה דרשתנא, ist ein Siegespfeil für die jüdische Sache; mit jedem echten Thoraworte bauet ihr an eurer und eurer Kinder jüdischen Zukunft. —

Aber tut euch zusammen für die תורה, bildet, und wären es noch so kleine, Kehilloth Jakob! In der Vereinigung liegt nicht nur die Kraft, in der Vereinigung liegt die Dauer und die Ewigkeit. Jeder kleine, wahre und für das Wahre vereinigte Verein trägt den Sieg und die Zukunft in seinem Schoß. Und vor allem ist in unserer Zeit Zusammentreten und Zusammenhalten in der Treue am Gesetz bedeutsam. Je geringer die Zahl der Treuen, umso kräftiger und ermutigender ist die sich immer tatsächlich wiederholende Erfahrung, doch nicht ganz allein zu stehen mit seiner Gesinnung, doch Genossen zu haben in seiner Treue. Vor allem aber um eurer Kinder willen tut euch zusammen für die תורה, damit sie schon bei eurem Leben sehen, daß ihr nicht allein bei eurer Überzeugung und — wenn morgen Gott euch abruft — sie an euren Genossen eine Stütze haben, mit denen sie in Gemeinsamkeit fortwandeln die Pfade der Erkenntnis und Erfüllung der תורה,

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב.

III.

Prozeß eines jüdischen Schuhmachers.

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב.

Ich möchte einen Prozeß führen. Die öffentliche Meinung, das allgemeine Rechtsbewußtsein soll mein Richter sein.

Hier liegt mein Steuerkreuzer. Ein israelitischer Gemeindevorstand fordert ihn von mir. Wohl, hier liegt er. Der Gewalt muß man weichen. Gewalt vermag viel. Man meint, sie vermag alles. Allein ich möchte wissen, im Namen welchen Rechtes er ihn von mir fordern, mit welchem Rechte er ihn nehmen könne. In einer Zeit, die mit Recht stolz darauf ist, das allgemeine Erwachen des Rechtsbewußtseins als Charakteristik ihres Seins und Wollens bezeichnen zu dürfen, sollte doch wohl keine Behörde auch nicht einmal dem winzigsten Sterblichen gegenüber das jus fortioris zu üben wagen, sollte doch wohl jede sich gemüßigt fühlen, ihre Zumutungen nur im Namen des Rechts zu fordern, nur vor dem Forum des Rechts zu verteidigen, und wäre diese Behörde auch ein mit mehr als sultanischer Macht bekleideter „israelitischer Gemeindevorstand", und wäre dieser winzige Sterbliche auch nichts mehr als ein geringer israelitischer Schuhmachermeister, rectius ein jüdischer Schuhflicker.

Denn das will ich nur gleich von vornherein gestehen. Ich will meinen Richter nicht durch Vorspiegelung irgend einer imponierenden sozialen Stellung bestechen. Ich bin eben nichts mehr und nichts minder als ein geringer, aber redlicher jüdischer Schuhflicker, sollte einmal in meiner Jugend studieren, habe es bis zur Quarta gebracht — die Armut meiner Eltern ließ mich nicht weiter kommen — lateinische Brocken kommen mir daher noch mitunter in den Mund — will nicht eben dafür schwören, daß sie immer recht und richtig — und nennt man mich scherzweise den lateinischen Schuster.

Das tut aber alles nichts zur Sache. Ich bin, wie gesagt, ein geringer jüdischer Schuster in einer kleinen jüdischen Gemeinde. Der Vorstand fordert daher auch nur einen geringen Beitrag. Es handelt sich um 3 fl. jährlich. Er würde mir auch den gerne erlassen, die Kasse kann es verschmerzen. Allein es handelt sich bei ihm um das Prinzip. Um des Prinzips willen, meint er, dürfe er, eben weil ich den Beitrag verweigere, mir ihn nicht erlassen. Allein eben um das Prinzip handelt es sich auch bei mir. Ich bin zwar arm, jedoch die 3 fl. machen mich nicht ärmer. Allein um des Prinzips willen glaube ich, den Beitrag verweigern zu müssen. Ich halte den Vorstand weder berechtigt, irgend einen Beitrag von mir zu fordern, noch mich verpflichtet, ja nicht einmal befugt, irgend einen Beitrag zu leisten.

Hier sind meine Gründe.

Bis vor etwa 25 Jahren war unsere kleine Gemeinde eine jüdische Gemeinde. Alle Anstalten, Synagoge, Schule, Schechita, Mikwe wurden nach Vorschrift des Religionsgesetzes gehandhabt, die Vorsteher wurden von der Gemeinde gewählt und waren auch durchweg religiöse Männer, die in ihrem Privatleben dasselbe Religionsgesetz befolgten, nach dessen Vorschriften die Anstalten der Gemeinde zu leiten waren. Ich gestehe, wäre dieser Zustand noch wie vor 25 Jahren, ich würde mich für einen schlechten Juden halten, würde ich einen meinen Kräften entsprechenden Beitrag verweigern, ja, würde ich ihn nicht freiwillig, von selbst und mit Freuden entgegenbringen. Ich bin Jude und weiß, daß es heilige jüdische Pflicht ist לשאת בעול עם חברו, mit den andern Gliedern gemeinschaftlich die Lasten des jüdischen Gemeinwesens zu tragen.

Seit 25 Jahren hat sich jedoch dieses alles vollständig geändert. In Folge einer neuen Organisation wurden damals 5 Männer zu Vorstehern von der Behörde bestellt, nicht von der Gemeinde gewählt, mit der Bestimmung, sich immer selbst zu ergänzen. Diese Vorsteher waren durchweg nicht jüdisch-religiöse Männer, die bereits weit über das jüdische

Religionsgesetz fortgeschritten waren, die es als ihre Aufgabe betrachteten, die Gemeinde und deren Anstalten in diesen sogenannten Fortschritt hinüber zu leiten, die sich immer nur durch Gleichgesinnte ergänzten, und denen es daher ein leichtes wurde, durch ein 25jähriges konsequentes Manövrieren die Gemeinde und deren Anstalten dem jüdischen Religionsgesetze völlig zu entfremden.

Der Gottesdienst ist reformiert, die Liturgie verstümmelt, die Orgel spielt am Sabbath und Jom tow. Aus der Schule ist das Hebräische fast verbannt, der Lehrer huldigt selbst dem sogenannten Fortschrittssystem des Vorstands, d. h. er lebt selbst unjüdisch, sein Religionsunterricht dient selbstverständlich demselben System, nach welchem die Jugend in Unkenntnis des Gesetzes gehalten, ja zur Verachtung des Gesetzes und der Gesetzestreue als Formgötzendienst, Zeremonialplunder und Scheinheiligkeit angeleitet und für den Fortschritt, d. h. für Verachtung der väterlichen Religion fanatisch begeistert wird. Der Lehrer ist zugleich Prediger und seine Vorträge in der Synagoge sind in gleichem Geiste. Die dem gesetzestreuen Leben unumgänglichen Anstalten, Schechita und Mikwe sind völlig vernachlässigt. Der Schächter, zu gleicher Zeit Dirigent des Synagogenchors, ist ein leichtsinniger Mensch, der seiner ganzen Lebens- und Sinnesweise nach mehr ins Theater als in die Funktion eines jüdisch religiösen Gewissenamtes paßt. Die Mikwe ist völlig in Verfall geraten, da der Vorstand erklärte, ein Bad in der Ortsbadeanstalt leiste dieselben und bessere Dienste und die große Mehrzahl sie überhaupt nicht mehr benützt, ja, bei einem jüngsten Umbau der Synagoge soll sogar einmal die Rede davon gewesen sein, sie gänzlich zuzuwerfen und den Raum mit zur Vergrößerung der Synagoge zu gebrauchen. Zum Glück paßte es architektonisch nicht in den Plan. Sonst wäre der Aron Hakodesch mit den Gesetzesrollen, mit ihrem ואל אישה נגדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה auf die zugeschüttete einzige Mikwe erbaut worden.

Ich erkenne somit in dem von der Majorität meiner jüdischen Ortsgenossen getragenen und von dem Vorstande geleiteten Gemeinwesen ein jüdisches Gemeinwesen nicht mehr. Will man es ein jüdisches auch nennen, weil es von Juden, d. h. von fürs Judentum geborenen und zum Judentum verpflichteten Menschen getragen und geleitet wird, so ist es doch wenigstens mein Judentum nicht mehr, ist das Judentum, ist die „Religion" nicht mehr, in welcher ich geboren und erzogen, und zu deren treuer und unverbrüchlicher Erfüllung ich mich durch mein Gewissen vor Gott verpflichtet fühle. Von dem, was sie Judentum und

jüdische Religion nennen, trennt mich eine tiefere Kluft als die ist, welche den Protestanten und Katholiken, oder irgend welche zwei Konfessionen innerhalb der christlichen Kirche scheidet, mindestens so groß wie die, welche die deutschkatholische von der katholischen Gemeinde in meinem Orte trennt. Es handelt sich zwischen uns ja nicht, wie man das Unkundigen vorspiegelt, um ein paar untergeordnete Formen. Es handelt sich um das Bekenntnis oder die Verwerfung des jüdischen Evangeliums. Das jüdische Evangelium ist das Gesetz. Mir ist das Gesetz, wie es uns durch Schrift und Tradition überkommen ist, unverbrüchliche Norm für mein und meiner Kinder Leben, und damit stehe ich auf demselben Boden der Grundsätze und der Überzeugungen, auf welchem alle unsere Vorfahren, die gesamte rabbinische Judenheit seit Jahrtausenden gestanden. Das ist eine Tatsache, die keines Beweises bedarf. Sie verwerfen das Gesetz in Theorie und Praxis und haben sich damit von den Grundsätzen und Überzeugungen losgesagt, auf welchen alle unsere Vorfahren, die gesamte rabbinische Judenheit seit Jahrtausenden gestanden. Das ist wiederum eine Tatsache, die nicht erst des Beweises bedarf. Ihre am Sabbath geöffneten Läden, ihre unkoscheren Küchen und Table d'hôte-Genüsse sind lebendige Beweise ad hominem. Mit welchem Rechte und nach welchem Rechte will man mich daher zwingen, mich zu ihrer Gemeinde zu halten? Mit welchem Rechte und nach welchem Rechte zwingen, zu einem Gemeinwesen und dessen Anstalten beizusteuern, dessen Grundsätze und Zwecke den meinigen diametral entgegenstehen, dessen Grundsätze und Zwecke zu bekämpfen ich mit meinem Herzblute mich verpflichtet fühle, ja dessen Grundsätze und Zwecke auch nur mit einem Beitragskreuzer anzuerkennen als die drückendste Versündigung, als die offenste Verleugnung und Verhöhnung alles dessen, was mir heilig ist, ewig auf meinem Gewissen lasten muß? Mit welchem Rechte und nach welchem Rechte unter dem Banner der Gewissensfreiheit diesen schreiendsten Gewissensdruck üben?!

Man beruft sich auf den Staat. Der Staat fordert — so sagt man — jeder seiner Angehörigen müsse sich zu einer der in seiner Mitte anerkannten Religionsgemeinden halten, so müsse der Jude auch entweder sich als Mitglied zu der in seinem Wohnorte bestehenden jüdischen Gemeinde bekennen, oder sich taufen und zu einer der christlichen Konfessionen übertreten. Die Beurteilung, wie weit die bestehende jüdische Gemeinde die Prinzipien des Judentums verlassen, wie ich behaupte, oder nicht, stehe dem Staate nicht zu, er habe als christlicher Staat gar keine Einsicht in diese Frage. Genug, es ist das Religionswesen, zu welchem sich

die überwiegende Mehrzahl seiner jüdischen Untertanen bekennt, darum ist es für ihn das jüdische, und ich, als einzelner, habe kein Recht, mich auszuschließen.

Ich acceptiere in vollem Sinne das Zugeständnis, daß der Staat nicht beurteilen könne, ob, wie ich behaupte, das von dem Vorstande unserer israelitischen Gemeinde betriebene Religionswesen in Wirklichkeit aufgehört habe ein jüdisches zu sein. Allein wer nicht beurteilen kann, ob eine Sache ein gewisses etwas nicht ist, der kann ebenso wenig beurteilen, ob diese Sache dieses etwas ja sei; zu beidem gehört mindestens gleiche Einsicht in die Realität der Sache, um die es sich handelt, und in das Wesen, das ihr ab- oder zugesprochen werden soll. Ja, es gehört zur Bejahung eine noch viel gediegenere, gründlichere Einsicht als zur Verneinung. Ich kann in meinem Geschäfte es in tausend Fällen auf den ersten Blick erkennen, wenn ein Schuh im Vergleich zu einem gegebenen Leisten zu kurz oder zu lang ist ꝛc., ich muß aber viel sorgfältiger prüfen um sagen zu können, daß er genau zu einem gegebenen Leisten passe und ihm ganz adäquat sei. In unserem Falle zumal wäre es gar nicht so gewagt zu behaupten, der Staat, d. h. ja eben die Leiter und Repräsentanten des Staates, wissen sehr wohl, daß das von dem israelitischen Gemeindevorstand meines Wohnortes vertretene Religionswesen durchaus ein anderes sei, als dasjenige, welches unter dem Namen Judentum seit Jahrtausenden aller Welt bekannt ist. Man frage den ersten besten christlichen Schulknaben nach den charakteristischen Merkmalen des Juden als solchen, wird er z. B. nicht sofort das Nichtarbeiten am Sabbath, das Nichtfeueranmachen am Sabbath, das Nichtessen des Schweinefleischs u. s. w., wie das ihm sowohl sein Lesen der alttestamentlichen Bibel, als seine Erfahrung aus dem Leben eingeprägt, als Unterscheidungsmerkmal hervorheben? Habe ich doch selbst, als ich einmal zum Ledereinkauf in der Residenz gewesen, in der Versammlung unserer Landstände gehört und es auch wiederholt in ihren Verhandlungen gelesen, die Bestrebungen der modernen Juden in religiösem Gebiete seien vom Staate zu begünstigen, weil sie durch Abschwächung der Autorität des Talmuds und des jüdischen Religionsgesetzes die Brücke zum allmählichen Aufgehen der Juden in das Christentum anbahnen, eine Ansicht, die mit mehr oder minderer Klarheit die Gunst erklärt, deren sich die Bestrebungen unserer modernen Juden von den meisten Staaten zu erfreuen haben. Gesteht aber nicht eben diese Ansicht sofort zu, daß diese modernen Bestrebungen schon mit einem Schritt außerhalb des modernen Judentums stehen? Denn nur ein

Hinausschreiten aus dem Judentum kann den Juden dem Christentum nahe bringen. Und in der Tat ist diese Ansicht eine durchaus begründete. Fürchtete ich nicht das odiose „Schuster bleib' bei deinem Leisten", ich glaube es wäre mir ein leichtes aus den Bekenntnisschriften der Christen selbst zu erweisen, daß *ursprünglich* nicht sowohl der Glaube, als das Obligate oder Nichtobligate des Gesetzes Christentum von Judentum scheidet, und somit der Jude, der das „Joch des Gesetzes" abgeschüttelt, nicht nur mit einem Fuße, sondern bereits mit beiden Füßen mitten im Christentum steht. Doch der Schuster bleibt bei seinem Leisten und behauptet nur, der Herr Oberamtmann und Herr Regierungsrat, die seinen Protest gegen die Kultussteuerforderungen des israelitischen Gemeindevorstandes zurückgewiesen, wissen sehr wohl, daß er, der Schuster, der am Sabbath seine Werkstätte und seinen Laden geschlossen hält, damit nur den Vorschriften seines Religionsgesetzes gehorcht; daß die Herren vom Vorstande und die Mitglieder der Gemeinde, die ihr Geschäft am Sabbath betreiben, den Vorschriften seines Religionsgesetzes zuwiderhandeln; daß endlich der Lehrer und der Prediger, die diese Sabbathentweihung lehren und preisen, eben damit *nicht* Lehrer und Prediger des Religionsgesetzes sind, zu welchem sich der Schuster bekennt. Das sind evidente Tatsachen, zu deren Erkenntnis keinerlei theologische Einsichten von nöten sind. Es handelt sich vor dem Forum des Staates gar nicht um das Bessersein, sondern lediglich um das Andersein. Und eben dieses Andersein ist ein konkretes Faktum. Spricht aber der Staat, er könne nicht beurteilen, wie weit dieses Andersein das Wesen des Judentums berührt, und wie weit ich mit der Behauptung im Rechte sei, mit dieser Abrogierung des Gesetzes sei das Wesen des Judentums abrogiert, und er könne daher nicht die Entscheidung abgeben, das Religionswesen, zu welchem ich steuern soll, sei *kein* jüdisches mehr: so kann er noch viel weniger beurteilen, noch viel weniger die Entscheidung abgeben, daß dieses Religionswesen *noch* ein jüdisches sei, und kann daher sich in keiner Weise rechtlich befugt halten, mich zur Anerkennung desselben als meiner Religionsgemeinde zu zwingen. Nur auf Grund einer entschiedenen Gewißheit kann der Staat einen seiner Angehörigen zu einer Leistung nötigen. Fehlt ihm die Urteilsfähigkeit hinsichtlich der causa litis, so muß er sich mit einem non liquet hüben und drüben inkompetent erklären und sich pro und contra jedes Einschreitens begeben, und dabei wird sich der Schuster vollkommen beruhigen.

Sagt man aber, der Staat hat in solche theologische Untersuchungen gar nicht einzugehen, er hat als Staat die Dinge nur in ihrer äußeren

Erscheinung aufzufassen, er hat die Dinge dafür zu nehmen, wofür sie sich geben, ihm ist dasjenige Judentum und jüdisches Religionswesen, wozu sich die Mehrzahl der in seiner Mitte wohnenden Juden bekennt — so sieht man nicht, oder will eben nicht sehen, welches lächerliche qui pro quo der Doppelsinn des Wortes Jude hier spielen muß. Jude ist nämlich entweder der Name einer Nationalität oder einer Konfession. Der Staat nennt mich Jude entweder, weil ich von Abraham stamme, dessen Nachkommen im Laufe der Zeit den Namen Juden adoptierten, oder er nennt mich Jude, weil ich mich zur jüdischen Religion bekenne; ein drittes gibt es nicht. In welchem Sinne nun auch hier der Name Jude figurieren soll, in jedem Falle ist dieser Einwurf eine vollendete Absurdität. Soll dem Staate alles das Judentum sein, wozu sich seine Juden, d. h. die in seiner Mitte wohnenden Söhne Abrahams bekennen: so muß ihm auch der Islam Judentum sein, wenn es etwa morgen dem Vorstande dieser Söhne Abrahams belieben und gelingen sollte, samt und sonders sich und seine Gemeindeglieder dem Koran in die Arme zu führen; dann müßte ihm auch Christentum Judentum werden, wenn sich seine Juden eines schönen Morgens alle taufen ließen! Ist ihm aber Jude Bezeichnung einer Konfession, so spräche die Behauptung den niedlichen Unsinn aus: Judentum ist dem Staate alles, wozu sich seine Bekenner des Judentums bekennen. Dann muß ihm ja aber auch jedenfalls der Begriff Judentum schon von vornherein, ohne dies allerneueste Bekenntnis, ein definitiver und definierbarer Begriff sein; dann muß er sich doch schon von vornherein sagen können, wer ist ein Bekenner des Judentums, sonst schwebt ihm ja das Subjekt seiner Aussage völlig in der Luft; dann kann er sich eines Eingehens in das Wesen der Dinge in keiner Weise entschlagen, und meint er eine solche theologische Untersuchung gehöre nicht vor sein politisches Forum, wohl, so hat er wiederum manum de tabula zu lassen und sich in meiner ganzen Streitsache gegen den Vorstand für inkompetent zu erklären. Will man sich aber mit dieser Behauptung in die Auffassung flüchten, dem Staate sei alles Judentum wozu sich die bisherigen Bekenner des Judentums bekennen, so müßte ihm wiederum auch Christentum Judentum werden, wenn sich seine bisherigen Bekenner des Judentums taufen, so müßte auch Protestantismus Katholizismus sein, denn die ersten Protestanten waren sämtlich Katholiken, waren bis dahin samt und sonders Bekenner des Katholizismus, als sie infolge der lutherischen Bewegung ihr Bekenntnis änderten.

Allein was soll denn der Staat mit mir anfangen, wenn ich das

hiesige, unter dem Namen israelitische Gemeinde bestehende Religionswesen nicht als ein jüdisches, jedenfalls nicht als dasjenige Religionswesen erkennen kann, zu dem ich mich bekenne, wohin soll er denn mich armen jüdischen Schuhmacher rangieren? Wohin? Nirgendwohin, oder dahin, wohin er mich rangieren würde, wenn ich auch faktisch in seinem Sinne zufällig der einzige Jude in seiner Mitte wäre. Würden die sämtlichen übrigen Juden meines Wohnortes sich taufen, würden die sämtlichen übrigen Juden meines Wohnortes auswandern, ich allein bliebe mit meinem alten Bekenntnis zurück, glaubt man in der Tat, er würde mir die Alternative stellen, entweder auch wie nunmehr seine gesamte übrige Staatsgenossenschaft Christ zu werden, oder auszuwandern? Unsere Staatsregierung ist zu erleuchtet und human, als daß ich ihr einen solchen Fanatismus, oder eine solche Barbarei zutrauen dürfte. Sie würde mich ruhig als jüdischen Schuhmacher gewähren lassen, würde gar keinen Anstand und gar keine Gefährdung ihrer Staatszwecke darin finden, daß ich nun mit meinen religiösen Überzeugungen allein stehen und des Anschlusses an eine konkrete Glaubensgenossenschaft in meinem Wohnorte entbehren müßte. Die Garantie, die der Staat hinsichtlich des religiösen Bekenntnisses von seinen Angehörigen fordern zu müssen glaubt, gewährt ihm ja mein Bekenntnis in vollem Maße. Es ist ja kein erträumtes Konventikel-Bekenntnis einer subjektiven Phantasie. Es ist ja das allerälteste, aller Welt bekannte, mit dem ich, wie er gar wohl weiß, keineswegs so isoliert dastehe, sondern das ich mit Millionen hingegangener Glaubensgenossen vergangener Jahrhunderte und mit Hunderttausenden noch in frischer Gegenwart — wenngleich zufällig nicht in meinem kleinen Wohnorte — mit mir lebender Zeitgenossen teile.

Mich dünkt daher, mein deponierter Steuerkreuzer bleibt noch ruhig liegen. Der Staat wird mich, orthodoxen Schuhmacher, nicht nötigen, ihn gegen mein Gewissen in die Kasse der Neologen zu steuern.

Allein meint man, vor dem Forum des Rechts müsse ich notwendig meinen Prozeß verlieren? Ob ich die von der Israelitengemeinde meines Ortes errichteten Anstalten benutze oder nicht, gelte völlig gleich, sie werden ebenso für mich wie für jeden andern Juden meines Wohnortes errichtet und unterhalten, und sei ich daher rechtlich verbunden, die dadurch erwachsenden Kosten pro rata mitzutragen. Rechtlich? Rechtlich bin ich nur dasjenige zu bezahlen verpflichtet, was jemand in meinem Auftrage geschaffen, wozu ich persönlich, oder durch einen von mir rechtsgültig bestellten Bevollmächtigten den Auftrag erteilt. Wo ist der Auftrag, den ich zur Unterhaltung eines unjüdischen Gottesdienstes, zur

Anstellung eines unjüdischen Predigers, zur Gründung und Unterhaltung einer unjüdischen Schule, zur Gründung und Unterhaltung von Anstalten erteilt, die nicht nur in diametralem Gegensatz zu meinen religiösen Überzeugungen stehen, sondern die ganz eigentlich die Tendenz haben, mein religiöses Bekenntnis mit Stumpf und Stiel auszurotten? Ich habe nicht nur weder persönlich noch durch einen Bevollmächtigten einen solchen Auftrag erteilt, ich habe bei jedem öffentlichen Vorgange ausdrücklich protestiert und erklärt, daß ich alle diese Vorgänge, als dem Grundgesetz der jüdischen Gemeinde zuwiderlaufend, somit für ungültig erkläre und habe mich ausdrücklich dagegen verwahrt, daß aus ihnen je irgend eine Verbindlichkeit für mich hergeleitet werden könne. Und ich war in meinem vollen Rechte hierbei. Man sagt freilich, die jüdische Gemeinde sei ein Verein, und was in einem Vereine die Mehrheit der Stimmen beschließt oder durch seine mehrstimmig gewählten Vertreter beschließen und ausführen läßt, das ist für jedes zum Verein gehörende Glied verbindlich. Ja wohl, für jedes zum Verein gehörende Glied! Allein der Vorstand der israelitischen Gemeinde hat erst zu erweisen, daß ich zu dem von ihm vertretenen Vereine gehöre. Ich stelle dies entschieden in Abrede. Ja ich gehe weiter und behaupte, der unter dem Namen israelitische Gemeinde in meinem Wohnorte bestehende Verein hat allen Rechtsboden einer korporativen Existenz eingebüßt und kann nur an den guten Willen appellieren, wo er Beiträge zu seinen Zwecken wünscht; er müßte dann sich neuerdings durch freiwilligen Beitritt von Mitgliedern konstituieren. Den Rechtsboden, auf welchem bis vor zwanzig Jahren die jüdische Gemeinde gestanden, hat er gänzlich verloren. Mit nichten ist die Macht der Majorität eines Vereins eine so absolute wie man gegen mich geltend machen möchte, mit nichten die Verpflichtung der Minorität so bedingungslos. Ein jeder Verein hat Grundgesetze, die selbst dem Belieben der Majorität eine Schranke setzen. Nur innerhalb der durch diese Grundgesetze und Statuten des Vereins gezogenen Grenzen haben Majoritätsbeschlüsse und Majoritätswahlen eine auch die dissentierende Minorität verpflichtende Geltung. Alle, diese Grenzen überschreitenden oder gar den Grundgesetzen des Vereins direkt zuwiderhandelnden Beschlüsse und Wahlen sind in sich selber null und nichtig; ja Beschlüsse, die die Tätigkeit des Vereins geradezu auf Abrogierung der durch die Grundsatzungen festgestellten Vereinszwecke hinleiten, heben sofort den Verein selber auf, entbinden jedes Mitglied der ferneren Verpflichtung gegen den Verein und stellen seine weitere Hörigkeit zu demselben lediglich seinen ferneren freien Entschließungen anheim. Er hat

sich dem Vereine nur unter der Voraussetzung jener bestimmten Zwecke angeschlossen, er gehört dem Vereine nur als Verein für jenen bestimmten Zweck an. Hört der Verein auf, jene grundsätzlich bestimmten Zwecke zu verfolgen, ja wird er gar tatsächlich ein Verein zur Hinderung und Zerstörung dieser Zwecke, so ist er gar nicht mehr derselbe Verein, dem das betreffende Individuum als Mitglied beigetreten; der Verein als solcher hat sich tatsächlich aufgelöst und kann in keiner Weise nun irgend weitere Leistungen von seinen bisherigen Mitgliedern als solche beanspruchen oder solche Ansprüche aus deren bisheriger Hörigkeit zu dem alten Vereine mit den alten Zwecken herleiten. Das sind so sonnenklare Rechtswahrheiten, daß es sicherlich kein Forum auf Erden gibt, das ihnen seine Anerkennung versagen wird. Es hat aber auch die jüdische Gemeinde ihre Grundgesetze und Statuten. Sie sind in den jüdischen religionsgesetzlichen Codices enthalten, und die von den jüdischen kommunalen Vereinen zu erfüllenden Aufgaben und Zwecke sind in denselben ganz präzisiert gegeben. Kenntnis und Erfüllung der durch Bibel und Talmud präzisierten jüdisch-religionsgesetzlichen Aufgaben, das ist das einzige Moment, welches den jüdischen Gemeinden als Vereinszweck gegeben ist. Bibel und Talmud sind die Grundsatzungen und Statuten der jüdischen Gemeinde, wie dieselben in den Codices Schulchan Aruch normgültig zusammengestellt sind. Nur für die Erfüllung der durch dieselben gegebenen Zwecke der Kenntnis und Erfüllung des jüdischen Religionsgesetzes hat eine jüdische Gemeinde das Recht Leistungen von ihren Mitgliedern zu beanspruchen. Eine Gemeinde aber, die diese Zwecke vernachlässigt, eine Gemeinde, die sogar auf Hinderung und Zerstörung dieser Zwecke hinarbeitet, hat eben mit dieser Richtung sich allen und jeden Rechts an den einzelnen begeben. Eine Gemeinde nun, die, wie diejenige meines Wohnortes, den Unterricht der Jugend in der Kenntnis des biblisch-talmudischen jüdischen Religionsgesetzes völlig vernachlässigt, ja, die durch ihre Schule und ihre Lehrer die Jugend geradezu zur Verachtung und Nichterfüllung dieses Gesetzes heranbilden läßt; die mit ihrem öffentlichen Gottesdienste den Vorschriften des das religiöse Gemeindestatut bildenden Schulchan Aruch geradezu Hohn spricht; die durch ihren Prediger die Verachtung und Nichterfüllung jener gemeindestatutarischen Obliegenheiten predigen und sanktionieren läßt; die die zur Erfüllung dieser gemeindestatutarischen Obliegenheiten notwendigen öffentlichen Anstalten teils gar nicht mehr herstellt, teils sie absichtlich verfallen läßt oder einer solchen Leitung unterstellt, daß kein den gemeindestatutarischen Obliegenheiten noch gewissenhaft ergebener Anhänger sich ihrer zur

Erfüllung seiner Gewissenspflicht bedienen kann; die endlich solche Männer zu ihren Vorstehern bestellt, welche die gemeindestatutarischen Obliegenheiten gar nicht mehr kennen, geschweige denn im eigenen Leben erfüllen, und deren ganze Tendenz und Gebahrung auf Abrogierung dieser Obliegenheiten gerichtet ist: eine solche Gemeinde hat in dem Maße mit dem jüdisch-kommunalen Vereinsgesetze und mit dem jüdisch-kommunalen Vereinszwecke völlig gebrochen und sich in das Gegenteil eines auf dem biblisch-rabbinischen Statut stehenden jüdischen Gemeindevereins umwandelt, daß sie mindestens an diejenigen allen und jeden Anspruch verloren hat, die in Aufrechterhaltung jenes Gesetzes ihre heiligste Gewissenspflicht erkennen, in Erfüllung jener Zwecke ihre ganze Lebensaufgabe finden, und sich daher lediglich als Mitglieder eines solchen Vereins zählen können und wollen, dem jene Gesetze heilig, und dem die Erfüllung jener Zwecke seinen Mitgliedern zu ermöglichen und zu erleichtern, gewissenhaftes Ziel seiner Tätigkeit ist, die daher mit dem Augenblick aufgehört haben seine Mitglieder zu sein, als er aufhörte, ein Verein für das biblisch-rabbinische Gesetz zu sein.

Wahrhaft lächerlich ist aber nach allem diesen die Äußerung, die ich oft in allem Ernste zu hören bekomme, ob jemand die Synagoge besuche, seine Kinder zur Schule schicke, Schechita des Schächters benutze ꝛc. oder nicht, das gelte der Gemeinde völlig gleich, sie hat alle diese Anstalten für jedermann herzustellen und darum müsse jedermann ihre Kosten mitbezahlen.

Daß sie alle diese Anstalten auch für *mich* herzustellen habe, da ich, wie dargetan, nicht zu ihrem religiösen Verbande gehöre und gegen diese zugemutete Hörigkeit fortwährend protestiere, dies hätte ja wohl diese Gemeinde noch erst vor dem Forum des Rechts zu erweisen. Allein einmal abgesehen davon. Ob jemand irgend ein Gemeindeinstitut *wirklich benutze*, das gilt allerdings völlig gleich; allein ob er es benutzen *könne*, ob es so eingerichtet ist, daß er es benutzen *dürfe*, ob es, das *religiöse* Institut, somit einzig bestimmt der religiösen Pflichterfüllung desjenigen dienen zu können, für den es errichtet sein soll, auch so eingerichtet ist, daß dieser jemand ohne seinem religiösen Gewissen zu nahe zu treten sich seiner bedienen *dürfe* und *könne*, das möchte doch wohl eben nicht so gleichgültig sein, wohl ebenso wenig gleichgültig, als ob ein Schuh, der bei mir bestellt ist, so eng von mir abgeliefert wurde, daß die Arbeitgeberin sich erst ein chinesisches Füßchen dazu verschaffen müßte. Was würde man wohl sagen, wenn ich für mein chinesisches Stiefelchen allen Ernstes Bezahlung verlangte und etwa so

argumentierte: ob du den Stiefel anziehen wirst, den du bei mir bestellt, das gilt mir ja gleich, darum mußt du mir auch den Stiefel bezahlen, den du gar nicht anziehen kannst! Und wenn nun gar kein Stiefel bei mir bestellt wäre, und ich mit meiner engen Pfuscherarbeit zu dem ersten besten ginge und sagte: du mußt mir diesen Stiefel bezahlen, obgleich du ihn nicht bei mir bestellt und obgleich du ihn gar nicht gebrauchen kannst; denn es gilt ja dem Schuhmacher gleich, ob das Publikum seine Schuhe trägt oder nicht, er muß sie arbeiten und sie müssen sie bezahlen — würde man nicht statt des lateinischen Schuhmachers, den verrückten Schuster mich nennen, und nicht etwa mit Recht?! Und ist das Argument des Vorstandes gegen mich weniger hirnverbrannt?! Nicht eine einzige seiner Anstalten, die er ja eben für mein religiöses Bedürfnis, wie man das nennt, hergestellt zu haben vorgibt, obgleich ich fortwährend gegen einen solchen vermeintlichen Auftrag meinerseits protestierte, kann ich für mein religiöses Gewissen gebrauchen; beten muß ich zu Hause oder an Sabbath und Festtag in das benachbarte Dorf gehen; meine Kinder muß ich selbst unterrichten so gut es geht; Fleisch muß ich mir mit Mühe und Kosten aus der Ferne beschaffen; drei Stunden meine Frau wandern lassen, um eine koschere Mikwe zu finden; und doch will er seine Synagoge, Schule, Lehrer, Prediger, Schächter ꝛc. für mich mit unterhalten, und ich soll die Kosten mittragen müssen? Ich möchte das Rechtstribunal kennen, das meinen Steuerkreuzer in die Kasse dieses Vorstandes hinein dekretierte!!

Ein Mitglied unseres Vorstandes, und zwar das unjüdischste von allen, hat einmal in seiner Jugend gelernt und meint daher mich von der religiösen Seite fassen zu können. „Sie sollten doch am wenigsten sich weigern נושא בעול עם חברו zu sein, Sie wissen doch wie schwer sich der versündigt, der פורש מן הצבור ist, und heißt es nicht יפתח בהורו כשמואל בהורו, und heißt es denn nicht אחרי רבים להטות?" Das sind so ziemlich die Floskeln, mit denen er mich gewöhnlich bewirft, und wie wenig bedeuten sie! Es gemahnt mich dies ganz an den Versuch, den einmal weiland Dr. Holdheim mit dem דינא דמלכותא דינא gemacht, zu beweisen, wie gerade der religiöseste Jude, eben aus Religiösität und aus purem Respekt vor der תורה, verpflichtet sei, die תורה über Bord zu werfen, wie ich dies mal in einem Buche von ihm las, das ein Kunde von mir, der wußte, daß ich mich für dergleichen interessiere, so freundlich war mir zum Durchlesen zu gestatten. Ich glaube es hieß die Autonomie der Rabbinen. Den talmudischen Floskeln meines Vorstandes gegenüber frage ich aber zuerst in allem Ernste: mit welchem Rechte will ein Vor-

stand, der prinzipiell die Autorität des Talmuds und der Rabbinen in allen seinen Maßnahmen und in der ganzen Gestaltung und Leitung des Gemeinwesens negiert, mit welchem Rechte will er sich auf talmudische und rabbinische Bestimmungen gerade da berufen und sie geltend machen, wo es sein Interesse heischt und wo er freilich fühlt, daß eben nur talmudische und rabbinische Bestimmungen die ganze Basis seiner vermeintlichen Berechtigung bilden? Mit welchem Rechte und auf Grund welchen Gesetzes will überhaupt ein neologer Vorstand von irgend einem Mitgliede der Gemeinde auch nur *einen* Steuerkreuzer erheben? Die Bestimmungen des Talmuds und der Rabbinen gelten ihm ja nicht mehr, und die Bibel? Nirgends enthält die Bibel auch nur eine Spur von Steuerverpflichtung des Einzelnen in die Kasse der Gesamtheit. Nur freiwillige Spenden kennt die Schrift zum Bau der Stiftshütte und zur Einrichtung des Gottesdienstes, und die Priester und Leviten waren durchaus selbst mit dem Empfang der Pflichtspenden des Zehnten und der Heben an den guten Willen des Einzelnen gewiesen. Jeder konnte seine Spenden demjenigen Leviten und demjenigen Priester geben, der ihm der würdigste schien. Einen direkten Anspruch hatte kein Levite und kein Priester. Die halbe Schekelspende war ja einmal für arm und reich durchaus gleich und — dem Schriftlaut nach, der ja allein Geltung haben soll — nur hypothetisch, gelegentlich, „wenn" eine Zählung vorgenommen werden soll; also, daß, wenn wir, wie man das nennt, zu dem reinen Mosaismus zurückkehren und Tradition und Talmud verwerfen sollen, der Vorstand alle seine Gemeindeglieder nicht weiter mit Einforderung von Kultussteuern behelligen darf. Gilt eine Autorität nicht überall, so gilt sie nirgends. Keiner hat das Recht sich auf ein Gesetz zu berufen, dem er sonst ins Angesicht lacht, und in dem Augenblick, in welchem ein Vorstand in *einem* Falle die Paragraphen des Schulchan Aruch in den Papierkorb wirft, hat er für immer die Magna Charta *seiner* Autorität in den Papierkorb geworfen.

Und das אחרי רבים להטות, das יפתח כדורו, das בורית מן הצבור? Alle diese Sätze haben nur Geltung innerhalb des Gesetzes und für das Gesetz, nimmer aber außerhalb des Gesetzes und gegen das Gesetz, haben nimmer Geltung, wenn das צבור בורית מן התורה, wenn die Gemeinde, wenn der Jephta, wenn die Majorität den Boden des Gesetzes verlassen und ihr Ansehen und ihre Macht *gegen* das Gesetz gebrauchen wollen. Sonst wäre Moses mit seinem מי לד' אלי, und wären die Leviten, die sich zu ihm gefunden, Frevler gegen die Mehrheitsautorität gewesen, die die Tänze um das goldene Kalb aufführen ließ; sonst wären Josua und

Kaleb Frevler gegen die Mehrheitsautorität gewesen, als sie allein der Volksgesamtheit in der Gesetzestreue und in dem Gottvertrauen Widerstand leisteten: sonst wäre auch ירבעם בהורו כשמואל בהורו, wäre Elia auf dem Karmel ein זקן ממרה gegen die נביאי הבעל und gegen Ahabs und Isabels Sanhedrin gewesen, und die sieben Tausend Kniee, die nicht dem Baal gekniet, und deren Mund ihm den Huldigungskuß verweigert, sie wären ebenso viele Frevler gewesen gegen die „israelitische Gemeinde-Autorität!"

Vielmehr, — das ist mein letztes Wort und würde mein erstes und einziges sein, wäre es nicht doch geraten auf alle die Gemeinplätze einzugehen, auf welche der Gegner die Standarte seiner Forderungen aufpflanzen zu können vermeint, — vielmehr die einfachste religiöse Gewissenhaftigkeit verbietet mir, auch nur mit einem Beitragsheller mich freiwillig zu einem religiösen Gemeinwesen zu bekennen, dessen Grundsätze ich aus der ganzen Tiefe meiner Seele verwerfe, und religiöse Anstalten zu unterstützen, die gerade auf Verneinung jener Grundsätze gerichtet sind, die mir in der ganzen Tiefe meiner Seele für ewig heilig sind. Ein jeder dahin gerichtete Zwang ist aber ein so tief einschneidender Frevel gegen die Gewissensfreiheit, als nur irgend je auf Erden von dem blindesten Fanatismus geübt worden.

Was ich will? Daß man mich in Ruhe lasse, daß man mich still mich und die Meinigen dem alten orthodoxen Judentum erhalten lasse, wie ich es von meinen Vätern ererbt und auf meine Kinder zu vererben als die angelegentlichste Aufgabe meines Lebens betrachte, und daß man mich daher nicht zu einer Leistung zwinge, die ich vor Gott, vor meinem Gewissen, vor der meinen Kindern schuldigen Aufrichtigkeit und Wahrheit ewig zu verweigern mich verpflichtet fühle.

Hier liegt mein Steuerkreuzer. Wer will im Namen des Staates, im Namen des Rechts, im Namen der Religion mir gebieten, ihn in die „israelitische Gemeindekasse" meines Wohnortes zu zahlen??!

IV.

Festigkeit und Energie in der Vertretung der Überzeugung.

תורה צוה לנו משה —

לנו, uns? Wer sind diese „uns", denen Moses das Gesetz zur gemeinheitlichen Vererbung befohlen hat? Das, sollten wir meinen, dürfte im jüdischen Kreise gar keine Frage sein. Der kleine vierjährige Knabe, der mit diesem Spruch sein Anteil an dem nationalen Erbe antritt, wird ja eben damit zum Erben und Vererber, zum Empfänger und Mitfortträger des Gesetzes geweiht, bevor der Vater nur im entferntesten weiß, was einmal aus seinem Sohne werden wird, ob er ihn für einen „geistlichen Beruf" erziehen, oder er Kaufmann, Handwerker, Jurist, Mediziner, Ingenieur, Künstler, oder was immer für ein Mann seines Standes und Abzeichens werden, oder überhaupt je einmal eine Stellung einnehmen werde, die ihm einen bedeutenden Einfluß auf öffentliche Angelegenheiten gestatten dürfte. Wir waren alle ja einmal solche kleine vierjährige Knaben. Somit sind wir alle zu Trägern, Wahrern, Vertretern, Beschützern, Verfechtern, zu Erben und Vererbern des Gesetzesheiligtums geboren, und doch — wenn wir das Leben fragen, wenn wir uns in den Gemeinden der Gegenwart umschauen — wie wenig weiß die Wirklichkeit von Trägern und Verfechtern des Gesetzes zu erzählen, wie sind es fast überall nur Einige, Einzelne, Vereinzelte, die mit Tatkraft und opferfreudiger Hingebung einstehen, wenn dem Gesetze in ihrem Kreise durch Vernachlässigung oder Frevel öffentlich Gefahr droht, die überhaupt nur sich danach umschauen, wie es mit dem Erbe der Kehillath Jakob stehe, und die allen Mut, alle Freudigkeit und allen Ernst ihres Wesens zusammen nehmen müssen, um nur nicht durch die frostige Teilnahmlosigkeit ihrer Genossen zu erlahmen und deren witzelndes und kopfschüttelndes Tadeln nicht zu scheuen! Woran das liegt? Das liegt an vielem. Die ganze Richtung der Zeit ist einer jeden idealen Auffassung der Lebensaufgabe entgegen; es ist ihr Stolz, vorzüglich praktische Zwecke ins Auge zu fassen, und ihr ist ideal alles, was über das zur heiteren Ausstattung der Lebensexistenz Notwendige hinausgeht. Judentum, Gesetz, Gottes Wort und Weisheit, Gottes Wort und Lebensheiligung, Gottes Wort und lebendiger — nicht bloß kirchlicher — Gottesdienst steht nun eben nicht in dem Register dieser Notwendigkeit. Es steht auf diesem Register so vieles, was die Zeit zur heiteren Lebens-

existenz für notwendig erachtet, daß in der Tat für Judentum und Jüdischtümliches wenig Raum geblieben. „Religion" hat eine Rubrik, allein eben nur als „Religion", als eben eine ideale Staffage, deren gewisse hervorragende, übrigens höchst praktische Momente des Lebens, wie ins Leben treten, Heiraten und Sterben zur Würze und Balsam, man nennt es, der „Weihe" bedürfen. Aber nur für „Religion" geboren sein, nur geboren sein, um jeden Atemzug im heiligen Dienste Gottes zu verleben, das Leben mit allen seinen praktischen Bezügen in diesen Gottesdienst aufgehen, ja nur aus diesem Dienste Gottes hervorgehen und durch die Aufgaben dieses Dienstes gestalten zu lassen, und nicht nur selbst dieser Lebensaufgabe zu leben, sondern im Bewußtsein des כל ישראל ערבים זה לזה, nicht zu ruhen noch zu rasten, so lange diese Lebensbestimmung nicht bewußtvolle Lebenseinrichtung aller dazu Berufenen geworden — wie dies uns vierjährigen Knaben das תורה צוה לנו משה für immer in Blut und Fleisch hat einimpfen sollen — was ist unserer praktischen Zeit unpraktischer als dies, und was wird vor der kommerziell-industriellen Richtung der Zeit früher erbleichen als eben dieses kindlich-kindische Ideal der jüdischen Lebensanschauung! Es ist somit schon die ganze Tagesatmosphäre wenig geeignet, diejenigen Grundsätze und Gesinnungen aufkommen zu lassen und zur Reife zu bringen, die den jüdischen Mann zum Träger und Verfechter, zum Erben und Vererber des geistigen jüdischen Nationalschatzes machen.

Allein auch da, wo das תורה צוה לנו noch in die Männerjahre hinüber reicht und stark genug ist Grundlage eines Mannesstrebens zu werden, glauben so viele, es sei bereits genug, sei besonders in unserer Zeit schon Übergroßes von ihnen geschehen, wenn sie nur sich und die Ihrigen der Gesetzestreue erhalten und in ihrem eigenen inneren, engeren Kreis jüdischen Geist und jüdisches Leben pflegen. Die öffentlichen Angelegenheiten liegen ihnen fern, sie sind יחידים, Privatleute, sie fühlten sich nicht berufen, in die Geschäfte der Gemeinde einzugreifen.

Sie vergessen, daß eben die יחידים, die einzelnen Glieder in ihrem Gesamtverein die Gottesgemeinde bilden; daß die Gemeinderepräsentanz, der Vorstand, nur dann Sinn und Bedeutung hat, wenn die Gemeinde in ihrer konkreten Wirklichkeit hinter ihr steht; daß jeder Vorstand nur in Auftrag und Vollmacht der Gemeinde, d. h. aller יחידים zu handeln hat, daß nur so lange jedes Mitglied sich seinen Privatangelegenheiten hingeben dürfe, als vom Vorstande die auf allen ruhende Obliegenheit pflichtgetreu versorgt wird, daß aber jede unversorgte Pflicht wieder auf jeden einzelnen der Gemeinde zurückfällt, insbesondere aber

für jedes Unrecht, das der Vorstand übt, die Gemeindeglieder, deren Auftrag- und Vollmachtgeber, verantwortlich sind. Wenn der Vorstand die תורה vernachlässigt, wenn der Vorstand die תורה untergräbt, so teilt jeder יחיד vor Gott die Schuld, der ein solches Gebahren sieht und schweigt, der sich nicht mit aller Kraft gegen ein solches Gebahren erhebt, der nicht alles, was rechtlich in seiner Macht steht, frei und offen tut, damit der Vorstand zu seiner Pflicht zurückkehre oder aufhört, Vorstand der Gemeinde zu sein. Denn תורה צוה לנו, uns, jedem jüdischen Manne hat Gott seine תורה als zu vererbendes Gut anvertraut, jeder von uns ist verantwortlich, wenn er die Augen darüber zudrückt, daß von diesem Nationalschatz etwas verloren geht und er nicht so unversehrt und rein den Nachkommen überliefert wird, wie wir ihn von unsern Vätern empfangen.

Sie vergessen, daß selbst die Vererbung in dem eigenen Hause nicht gesichert ist, wenn das Haus isoliert bleibt, und dem Geiste, der im Hause waltet, nicht verwandte Kreise geöffnet werden, die ihm gleich hingebungstreue Pflege zuwenden, ja, daß die Vererbung des jüdischen Geistes und des jüdischen Lebens umso gefährdeter ist, je weniger dieser Geist in der Gesamtheit, die das Haus umgibt, eine Stätte findet, je mehr der Geist der Gesamtheit mit dem Geiste des Hauses in Widerspruch steht. Nicht jeder hat die Kraft seine Söhne und Töchter für den Geist seiner Erziehung also zu gewinnen und zu begeistern, daß auch, wenn die ganze Welt diesem Geiste hohnlache, seine Kinder leben und sterben würden in diesem Geiste. Nur einem Abraham mag es gelingen, im Widerspruch mit einer ganzen Welt, „seine Söhne und sein Haus" also für den Weg Gottes zu gewinnen, daß sie auch אחריו, „nach ihm", wenn er längst zu seinen Vätern heimgegangen, diesen Weg Gottes im Widerspruch mit ihrer ganzen Welt, fortwandeln wie es der Vater gelehrt. Und auch dem Abrahem ist es vielleicht nur darum, jedenfalls aber vorzüglich darum gelungen, weil von vornherein sein Auge nicht auf sein Haus beschränkt geblieben, sondern, wo er sein Zelt aufschlug, er da auch den Altar baute und die ganze Welt zu seinem Gotte und zur Nachfolge seines Gott geweihten Lebens berief, weil er somit den Mut hatte, Protest einzulegen gegen den Wahn und die Verirrungen seiner Umgebung, damit aber „seinen Söhnen und seinem zu seiner Nachfolge berufenen Hause" den gefährlichsten Wahn vernichtete, als gäbe es verschiedene Wahrheiten, eine abrahamitische und eine nicht-abrahamitische Wahrheit, deren Wahl etwa den subjektiven Ermessen, Sympathieen und Antipathieen anheimgegeben wäre und zwischen denen sich jederzeit auch sein Haus und seine Söhne entscheiden könnten. —

Und wir wollten nicht sehen, wie wenig wir für die Vererbung des jüdischen Geistes und jüdischen Lebens auf „unsere Söhne und unser Haus" nach uns getan, wenn wir freilich unser Haus jüdisch geführt, unsere Kinder jüdisch erzogen, allein mit voller Gemütsruhe die Häuser unserer Umgebung, doch auch Juden, doch auch gleich uns für die jüdische Bestimmung geboren, dieser Bestimmung untreu werden sehen; allein mit ungestörtem Gleichmut uns vielleicht zu einem religiösen Gemeinwesen zählen lassen, mit ungestörtem Gleichmut Anstalten eines Gemeinwesens mittragen helfen, das im geraden Gegensatze zu dem Geiste steht, den wir in unserem Hause pflegen, und dessen Anstalten und Angestellte den Triumph ihres Wirkens eben in Zerstörung dieses Geistes setzen! So wir nicht alles daran setzen, das Gemeinwesen, zu dem wir nominell gehören, zum jüdischen Geiste unseres Hauses zurückzuführen, oder, wo dies nicht gelingt, das Band offiziell zu lösen, das unser Haus mit diesem unjüdischen Gemeinwesen verbunden hält; so wir das alles still und gelassen ohne offenen Widerspruch und ohne offenen Tadel dulden und hingehen lassen und uns um die Gänge der Gemeindeangelegenheiten nicht kümmern, sagen wir damit nicht dem Hause und den Söhnen nach uns offenbar, geben wir nicht wenigstens der Vorstellung unzweideutig Raum: es gebe zweierlei, oder gar vielleicht hunderterlei Judentümer, verschiedene Weisen unsere Pflicht und Aufgabe als Juden zu lösen, man könne z. B. Jude sein ohne Sabbath, ohne Mikweh, ohne Schochet u. s. w. oder könne Jude in dem Sinne sein, daß alle diese Dinge von einer Wesenheit erster Größe wären? Stellen wir nicht trotz unserer Gewissenhaftigkeit im eigenen Leben durch unsere Gleichgültigkeit für die Gestaltung des öffentlichen Gemeindelebens unsere Kinder ganz eigentlich selbst gleichsam an einen Scheideweg hin, sich das Judentum nach der Weise des väterlichen Hauses oder nach der von der größern Gesamtheit der Gemeinde vertretenen Weise zurecht zu legen? Sollte die traurige Tatsache, daß so manche „frommer" Eltern Kinder in das entgegengesetzte Geleise treten, nicht vielleicht zum großen Teile eben in jener lauen Gleichgültigkeit der Eltern ihre Erklärung finden, die wohl Abraham gleich ihre Zelte ihrem Gotte und seinem Gesetze geweiht hielten, aber den Mut nicht hatten, den Altar ihres Gottes und seines Gesetzes über die Schwelle ihres Zeltes hinauszutragen? Und bedürfen denn unsere Kinder nicht gleichgesinnter Genossen, entwachsen sie nicht dem väterlichen Hause und bedürfen eben gesinnungsverwandter Kreise um das ihnen von uns überlieferte jüdische Erbe selbständig weiter zu vererben? Ja bedarf nicht

das jüdische Leben überhaupt einer ganzen Reihe von Veranstaltungen, die nur von einer gemeinsamen Genossenschaft getragen werden können, die, wenn sie nicht gesetzestreu gegründet, gepflegt und unterhalten werden, das gesetzestreue Leben, somit die bare Existenz eines gesetzestreuen Juden unmöglich machen, und haben wir nicht die ganze gesetzestreue Zukunft unseres eigenen Lebens, mehr noch dasjenige unserer Kinder völlig dem Ungefähr preisgegeben, wenn wir nicht alles aufbieten, Glieder einer gesetzestreuen Genossenschaft zu sein, und wenn wir es nicht sind, zu werden? Wer bürgt uns dafür, wenn die Richtung unserer Gemeinde einmal auf Abwege geraten, daß wir, daß unsere Kinder nicht einmal noch auswandern müssen, um nur z. B. in den einfachsten Pflichten der Speise- und der Ehegesetze ihrem jüdischen Gewissen genügen zu können?

Allein, denkt man, was nützt der Widerspruch weniger einzelnen, was nützt gar der Widerspruch eines einzelnen — die Majorität läßt ihn sprechen und geht ihre Wege! Es ist dies eine bequeme Bescheidenheit, die vieles verdirbt und noch dazu vollständig in der Irre ist. Wer von der Wahrheit und Richtigkeit seiner Meinung entschieden überzeugt ist, der spreche sie aus, unausgesetzt und bei jeder Gelegenheit mit der Entschiedenheit seiner Überzeugung aus, und kümmere sich nicht darum, wie viele Genossen oder Gegner er in dieser Überzeugung habe. Nur die Lüge bedarf vieler Genossen zum Siege, um durch Massengewalt zu ersetzen, was an innerer Berechtigung gebricht. Die Wahrheit bricht sich und wenn auch oft langsam, doch sicher selber die Bahn, die Wahrheit, nur edel und mutig und rein, mit dem ganzen Feuer der Überzeugung und der ganzen Klarheit eines entschiedenen Bewußtseins ausgesprochen, wiederholt und immer bei jeder Gelegenheit ausgesprochen und nimmer verleugnet, gewinnt selbst dem Gegner zuletzt Achtung und Anerkennung ab, und nur die Wahrheit ist ohne Zukunft verloren, deren Bekenner nicht mehr den Mut haben, für sie ein offenes Wort zu sprechen. Noch ist keine Wahrheit durch die Macht der Gegner, immer nur durch die Schwäche ihrer Freunde verloren gegangen.

ר׳ יהודה בן בתירה hat ein vielleicht nimmer mehr als in unserer Zeit und in Beziehung auf unsern Gegenstand zu beachtendes Wort gesprochen: אין צווי בכל מקום אלא דרוש שנא׳ וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו לפי דרכנו למדנו שאין מחזקים אלא המוחזקים ואין מודרים אלא למודרים (Sifri zu נשא ב׳). Daraus, daß Moses den Auftrag der Einsetzung Josuas zu seinem Nachfolger mit den Worten erhielt: צו את יהושע, und er hatte ihm doch keine neuen Gebote, sondern nur die Ausführung der bereits gegebenen Gesetze zu empfehlen, hatte ja überhaupt

nicht selbständig zu gebieten, sondern nur die Gebote Gottes zu überbringen, daraus schloß R. Jehuda b. B., daß dem Worte צוה überhaupt nicht sowohl der Begriff der Erteilung eines Auftrags, als vielmehr des Anspornens und Antreibens innewohne, einen bereits erteilten oder noch zu erteilenden Auftrag mit Festigkeit und Energie auszuführen. Er erblickt in dem חזקהו ואמצהו nur eine Erläuterung des צו את יהושע, und fügt dann bedeutsam hinzu: Indem somit selbst ein Josua noch des Festmachens und Anspornens bedurfte, lernen wir hier gelegentlich, daß man überhaupt nur den bereits Festen befestige und nur den, in welchem bereits der Antrieb zur Pflichterfüllung liegt, zur Erfüllung dieser Pflicht treibe אין מחזקים אלא המוחזקים ואין מזרזים אלא למוזרזים. Nicht das abgestorbene Reis nimmt man und pflanzt es und begießt es und leitet den Sonnenschein ihm zu und pflegt es und schützt es vor Ungeziefer; aller Regen und Sonnenschein, alle Pflege und Sorgfalt wird dem Reis keinen Trieb und keine Frucht entlocken, in welchem Keim und Trieb bereits erstorben. So erwartet Gott auch von der Kraft seines Wortes nicht die Wiederbelebung der bereits dem Pflichtbewußtsein völlig Abgestorbenen, wohl aber will er die bereits Festen befestigen, die bereits Wollenden treiben. Es bedarf also auch der Feste der Befestigung, bedarf der bereits Wollende des treibenden Sporns. Tausend Reize und verlockende Vorspiegelungen gibt es ja, die auch selbst den Festen schwankend machen können, tausend Bedenken und Bedenklichkeiten, die auch den Wollenden von energischer Erfüllung seiner Pflicht abzuhalten vermögen. Darum gilt's, den Festen zu befestigen, darum gilt's, den Wollenden zu spornen, gilt's, den Festen zu wappnen gegen Verlockung und Reiz, gilt's, den Wollenden mit Schnellkraft über alle Bedenken und Bedenklichkeiten mutig hinüber zu treiben, und das Zauberwort, das dieses festigende und treibende Wunder zu vollbringen vermag, heißt: מצוה, heißt jenes Wort, mit welchem Gott, ד' צבאו', einen jeden von uns an seinen Posten verweist, wo wir auszuharren und seinen Willen zu vollbringen haben, mit der ganzen Festigkeit und der ganzen Pünktlichkeit und Energie des Tuns, wie ein Soldat auf dem ihm vom Befehlshaber angewiesenen Posten den ihm vom Befehlshaber erteilten Befehl. Wer wollte sich zum Deserteur aus den Reihen der Gottesschar verlocken lassen, wer Bedenken haben, wo Gott, der Herr, befiehlt!

Und diese Energie des Willens, diesen gegen alle Verlockung wappnenden, über alle Bedenken mutig hinüber spornenden Zauber will das תורה צוה לנו משה in uns allen wecken, wie er seinem Josua mit Festigkeit und Energie das durch ihn von Gott gebrachte Gesetz zu wahren

und auszuführen empfahl. Festigkeit und Energie, das ist's vor allem, was die Zeitlage von uns allen fordert, und diese Festigkeit und Energie ist nur in der tiefen Überzeugung von der Wahrhaftigkeit unseres Strebens zu finden. Ist die תורה, die wir lernen, sind die מצות, die wir üben, sind sie Gottes תורה, Gottes מצות, sind sie eben der Gottesschatz über dessen Vererbung wir alle zu wachen haben, und für dessen Bewachung Gott einen jeden von uns auf seinen Posten gestellt: so darf kein Reiz und keine Verlockung so stark sein uns in unserer Stellung schwankend zu machen, und so gibt es kein Bedenken, das nicht vor dem Gebote unseres Gottes und Herrn zurücktreten müßte. חזק ונתחזק, stark jeder einzelne und noch stärker im Verein gleichgesinnter Strebensgenossen, das ist die Parole, die uns alle früh und spät auf unserm Posten finden müßte, und mit der wir einer den andern während des Nachtdienstes in dem תורה-Bivouac munter und wach zur mutigen Tat erhalten sollten.

חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד תורת אלקינו!

Ein Stück Zeitgeschichte.

Österreichische Blätter machen uns mit einem Vorgange bekannt, der in allen seinen Stadien zu charakteristisch für unsere Zeit ist und zu ernste Betrachtungen bei jedem um die Zukunft unserer religiösen Gemeinden Bekümmerten erwecken muß, als daß wir unseren Lesern denselben nicht in seiner ganzen Ausdehnung mitzuteilen uns verpflichtet fühlen sollten.

„Am 13. Januar 1850 — also lautet der Bericht in der Beilage Nr. 224 des „Tagesboten aus Böhmen" — wurde dem Med. Dr. Veit Levit zu Horic, praktizierendem Arzt der israel. Gemeinde daselbst, ein Sohn geboren, den er standhaft der sonst gebräuchlichen Beschneidung nach den abgelaufenen ersten acht Lebenstagen entzog. In der Gemeinde Horic war das Tagesgespräch von der entschiedenen Weigerung Dr. Levits erfüllt, und man beschloß, denselben als aus dem Verbande des Judentums ausgeschlossen zu behandeln. Als man Dr. Levit eines Tages die Anteilnahme an dem Lesen der Gesetzrollen in dem Bethause öffentlich weigerte, trat er energisch vor die ausgebreiteten Gesetzrollen hin und erklärte feierlichst, laut und vernehmbar, „im Namen des Gottes Zebaoth", daß er seinen unbeschnittenen Sohn ganz in der Religion seiner Väter, in der Religion des Judentums erziehen werde. Mit diesem Vorgange in der Öffentlichkeit schien die Sache beigelegt und die öffentliche Meinung mit der Erklärung Dr. Levits versöhnt. Auf die darauf erfolgte Anklage des Giciner Kreisrabbiners Grünfeld (Horic ist dem Giciner Kreise zugeteilt) beim Kreisamte erfolgte gar keine Entscheidung. So vergingen sechs Jahre, während welcher Zeit der junge Levit fort in den Gesetzen der jüdischen Religion erzogen wurde. Da trat der indeß neueingesetzte Lokalrabbiner zu Horic, Ph. Dr. Ehrentheil am 15. Juni 1856 — also volle 6 Jahre später — gegen Dr. Levit bei der Giciner Kreisbehörde klagbar auf. In der Anklageschrift, die mir vorliegt, sagt Rabbiner Ehrentheil: „Als Repräsentant meiner heiligen

Religion, in meiner Eigenschaft als fungierender Rabbiner halte ich es für meine Pflicht, einer hohen Behörde folgende, die wichtigsten Interessen meiner Religion berührende Bitte ergebenst zu unterbreiten. Es war alsbald nach den Wirren des Jahres 1848, als in Horic, wo damals die Rabbinerstelle nach Ableben meines seligen Vorgängers noch unbesetzt war, der hier domizilierende Med. Dr. Levit, beseelt von einer dem wahren Judentum fremden Reformationssucht, sein ihm eben damals geborenes, männliches Kind nicht beschneiden ließ, indem er in verwerflicher Sophistik und in unzeitigem Humanitätseifer die von Gott eingesetzte Beschneidung als Barbarei und als dem Zeitgeiste unangemessen erklärte. Da nun aber einerseits die Beschneidung im Judentum als Sakramentalgesetz zur jüdischen Religionsangehörigkeit unerläßlich, die Unterlassung derselben bei gesunden Kindern als faktischer Austritt aus dem Judentum im vorhinein zu betrachten ist, andererseits aber bei den ohnehin vagen Begriffen von Religion in der jüngeren Generation ein solcher Vorfall oder ein solches lebendes religiöses Zwittergeschöpf, wie jener Knabe, der durchaus bis jetzt gar keiner Religion angehört, leicht Gelegenheit zur sträflichen Nachahmung in jüdischen Kreisen bieten könnte, wie dies auch Tatsachen bestätigen, so sieht sich der erg. Gef. veranlaßt, zu bitten, es möge eine hohe k. k. Kreisbehörde den Dr. Levit auf den Gesetzweg weisen und so der Volksmeinung wieder eine bestimmte Norm zu geben die Gnade haben." — Nach Einvernehmung mit Dr. Levit erfolgte am 14. Oktober 1856 die bezirksamtliche Entscheidung, die bedeutet: „In Erwägung, daß die Beschneidung nach dem hier eingesehenen Inhalte der Bücher Mosis, wie viele andere dermalen unausführbar gewordene, selbst staatsgesetzwidrige Satzungen nur ein aus klimatischen und sanitären Umständen damals notwendiger Gebrauch war, selbst damals 40 Jahre ungeübt blieb, in Erwägung, daß es nach dem Talmud wahre Juden geben könne, an denen die Väter die Beschneidung nicht vollziehen zu lassen brauchten — daher diese Operation keineswegs als ein unausweisliches Kriterium des Judentums, sondern lediglich als ein Gebrauch anzusehen sei, in Erwägung, daß nach dem Ausspruche unparteiischer Ärzte diese ohnehin odiose Operation selbst lebensgefährlich sein kann; in Erwägung, daß schon in Horic mehrere tötlich endende Fälle dieser Art vorgekommen sind und in Erwägung endlich, daß von keinem Amte ein fühlender Vater unter solchen Voraussetzungen gezwungen werden könne, eine lebensgefährliche, ihrem Ursprunge nach ohnehin einer finsteren Zeit angehörige, verstümmelnde Operation vollziehen zu lassen, in Erwägung aller dieser Umstände findet sich das

k. k. Bezirksamt nicht in der Lage, dem gestellten Begehren zu entsprechen, muß Ihnen, Herr Rabbiner, vielmehr raten, bei dem Umstande, wo Dr. Levit den Knaben Vigor Elias dem Judentume nicht zu entziehen willens ist — letzteren um so eifriger in den mosaischen Religionsgrundsätzen zu unterrichten, ihm das Leben in diesem Religionsbekenntnisse um so eindringlicher als wünschenswert, und den göttlichen Ursprung seiner Satzungen um so klarer darzustellen, als es nur auf diese Weise möglich, und gewiß ein um so größerer Triumph für Sie sein würde, daß der Knabe dereinst in das Alter der Selbstbestimmung gelangt, sich freiwillig der oft erwähnten Operation unterzieht, die er dann als unentbehrliche Bedingung seines Glaubensbekenntnisses ansehen wird."

„Mit dieser Entscheidung war Herr Adolf Ehrentheil keineswegs zufrieden, sondern machte seine Klage gegen Dr. Levit nun bei der k. k. Statthalterei geltend. Ehe ich nun die statthalterische Entscheidung ihrem Wortlaute nach mitteile, will ich vorerst einiges aus der Verteidigungsschrift des Herrn Dr. Levit anführen. Nachdem Dr. Levit eingangs seiner Rechtfertigung die Tatsache so erzählt, wie ich sie anfangs meines Briefes angegeben, nachdem er die Behauptung Dr. Ehrentheils, daß die Geburt des Knaben in die Wirren des Jahres 1848 fiel, als lügnerisch zurückweist, dem Doktor (da die Juden keinen eigentlichen Klerus haben) die „Repräsentation der heiligen Religion ableugnet, und ihn als einen bloß von der Gemeinde aufgenommenen Prediger und Zeremonienmeister" hinstellt, nachdem er noch auf die bezügliche Bemerkung in der Anklageschrift, die von einem „seligen" Rabbiner spricht, sagt: „ein Rabbiner kann nicht selig werden (?!), sondern er ist eingetan zu seinen Vätern oder in Abrahams Schoß gegangen" deduziert er folgendermaßen: „Die Beschneidung der Juden ist allerdings uralt, sie ist ein längst vor Gründung der mosaischen Religion eingeführter Gebrauch, sie kann daher nur als solcher und nicht als Charakteristikon des Judentums, als Sakrament betrachtet werden. Als solches müßte sie nur diesem allein ausschließlich zukommen; so aber haben nicht nur die Nachkommen Ismaels diesen Gebrauch beibehalten und in den Islam übertragen, sondern auch die Egypter beschnitten, lange vor den Juden, die Kinder beiderlei Geschlechtes im 14. Jahre und so wird sie heute noch bei mehreren christlichen Volksstämmen Afrikas gefunden. Moses bestätigte aus durch das Klima und die Lebensweise jener Völker bedingten Sanitätsrücksichten diesen Gebrauch, der dann, um bei seiner Nation Geltung zu bekommen, zur religiösen Zeremonie erhoben werden mußte. Hätte Dr. Jenner die Kuhpockenimpfung in jener Zeit erfunden,

wäre Moses, um dieselbe bei seinem Volke einzuführen, damals nichts übrig geblieben, als dieselbe ebenfalls zu einer religiösen Zeremonie zu erheben. Moses selbst ließ seinen Sohn auch nicht beschneiden, und erst als er zu seinem Volke nach Ägypten zurückkehrte, beschnitt einer mystischen Sage nach, seine Frau denselben mit einem scharfen Steine. Ebenso ließ er das ganze jüdische Volk durch 40 Jahre in der Wüste keine Beschneidung halten und es wird nicht in Abrede gestellt werden, daß es dennoch Juden waren. Das ganze weibliche Geschlecht gehört dem Judentum an, ohne dieses Charakteristikon, ohne dieses Sakrament: besteht es vielleicht auch nach Rabbi Ehrenteils Sprachgebrauche nur aus religiösen Zwittergeschöpfen? Ein Vater, dem die Kinder an den Folgen der Beschneidung gestorben, ist nach jüdischem Ritus dispensiert, die folgenden Söhne beschneiden zu lassen, welche dennoch Juden sind und den klarsten Beweis geben, daß die Beschneidung zum Judentum nicht unerläßlich sei. Schließt das Mißachten eines Zeremonialgesetzes vom Judentum aus, so muß dies bei allen der Fall sein; ist derjenige, der Schweinefleisch ißt, deswegen kein Jude? Die uralte mosaische Justiz „Auge für Auge, Zahn für Zahn" wird nicht mehr exekutiert, weil sie sich mit der Humanität unserer Zeit und unserer Landesgesetze nicht verträgt. Trägt der Rabbi Ehrentheil die Schaufäden an den Ecken seiner Kleider? Bestrebt er sich, der Tracht des Hohenpriesters Aaron nachzukommen? Nein, es gefällt ihm besser, anstatt der hohen Aaronmütze ein Quadratel, statt des Brustschildes ein Kollarium, statt das Bet-Tuch um den Kopf zu hüllen, es lieber in Form einer Stola zu tragen; es ist so modern, dem Zeitgeiste angemessen. Wird nicht „bei den ohnehin vagen Begriffen von Religion in der jüngsten Generation" eine solche Tracht, oder vielmehr ein solches rabbinisches „Zwittergeschöpf", wie jener Rabbi einen nachteiligen Einfluß üben? Die edelsten von Moses gegebenen Humanitätsgesetze als: das Überlassen der Feldränder, der Erstlinge des Viehes, und der Früchte an Arme, das Zurückstellen des Pfandes den Armen vor Sonnenuntergang u. a. m. werden nicht so exekutiert, weil die Exequierung mit einem materiellen (alles Eigentum beschränkenden) Verluste verbunden wäre, und das arme Würmlein soll sich die Barbarei der Beschneidung gefallen lassen? Daß die Beschneidung eine schwere Verletzung, eine lebensgefährliche, tötliche, bin ich, als Arzt, durch eine 16jährige Erfahrung vollkommen überzeugt und auch im Stande die vorgekommenen unglücklichen Fälle mit authentischen Beweisen zu belegen. Es sind mir in meiner Praxis sechs Fälle vorgekommen, die für die Kin-

der tötlich abgelaufen, acht, bei denen sie nur durch ärztliche Hilfe aus der größten Lebensgefahr gerettet wurden und ich bin überzeugt, daß jeder meiner Kollegen, wenn er unter Juden praktiziert, mehr oder weniger solcher Fälle aufzuweisen haben wird. Ist doch im Monat Juni heurigen Jahres das neugeborene Kind eines hiesigen Fabrikanten an Verblutung in Folge der von einem Arzte im Beisein des Dr. Ehrentheil vorgenommenen Beschneidung in wenigen Stunden gestorben, ja beinahe während des Klanges der Champagnergläser, die bei Gelegenheit dieses Festes geleert wurden, hauchte der Wurm sein Leben aus. Und das ist doch nach Rabbi Ehrentheil keine Barbarei und dem Zeitgeiste angemessen, dagegen zu sprechen ist verwerfliche Sophistik. Die Unterlassung der Beschneidung bei meinem Sohne geschah nicht aus Mutwillen, noch aus Reformationssucht: bei mir kamen die heiligsten Vaterpflichten in Kollision mit einem veralteten Zeremonialgesetze, und daß erstere den Sieg davontrugen, wird jeder vernünftig Denkende leicht einsehen. Es wäre grausam, einen Vater zu zwingen, sein Kind einer gefährlichen Operation zu unterziehen, wenn er trotz seines rein jüdischen Glaubens an die Göttlichkeit dieser Institution nicht glauben kann, wenn er selbe als einen barbarisch morgenländischen Gebrauch betrachtet, der im glimpflichsten Ausdrucke, in unserm Klima gegen alle Kultur und Zivilisation anstößt." Zuletzt erwähnt Dr. Levit, daß ihm bereits ein Kind an Folgen der Beschneidung gestorben, und erklärt jede Beschneidung für eine körperliche Verletzung schwerer Art, „und da kein Religionsgesetz", schließt er sein Memorandum, „mit dem Landesgesetze kollidieren darf, glaube ich das Recht zu haben, den Schutz des Gesetzes in dieser Beziehung selbst anrufen zu dürfen und zu bitten, daß im Sinne der Humanität, der Zivilisation gesetzlich entschieden werde, daß die Beschneidung, als ein Zeremonialgesetz der Juden, so wie andere ebenso strenge und strenger gebotenen, dem freien Willen der Eltern anheimgestellt bleibe, ohne daß deren Unterlassung jemandem das Recht gebe, die Beteiligten als Sektierer zu verschreien, oder als aus dem Verbande des Judentums ausgeschlossen zu behandeln." — So meint das Verteidigungsschreiben des Dr. Levit. Ich enthalte mich jeder Bemerkung auf dieses Schriftstück und berichte, daß die Statthalterei ihrerseits die Auffassung Dr. Levits zu der ihrigen gemacht und ihm den erbetenen Schutz wirklich gewährt hat. Die betreffende Entscheidung ist vom 3. Juni 1857, und im Juli erhielt Dr. Levit die Erlaubnis nach freiem Willen schalten zu können. Die statthalterische Entscheidung lautet: „Ohne sich in eine Interpretation mosaischer Religionsgrund-

sätze einzulassen, ohne unterscheiden zu wollen, ob die Beschneidung ein so wesentlicher Akt des Judentums sei, daß ohne dieselbe die Aufnahme in die israelitische Religionsgenossenschaft nicht erfolgen kann, muß die h. k. k. Statthalterei zufolge Erlasses vom 17. v. Mts. Z. 15,371 jede behördliche Einflußnahme auf die Vornahme der Beschneidung an einem 7jährigen Knaben wider seinen und seines Vaters Willen entschieden ablehnen. Nichtsdestoweniger muß bei dem Umstande, daß ein jeder österreichischer Staatsbürger zu einer der anerkannten Religionsgenossenschaften sich bekennen muß, ein Kind jüdischer Eltern, dessen Vater im Judentum verbleibt, insolange der jüdischen Religion als angehörig betrachtet werden, als nicht auf Grundlage der freien Selbstbestimmung des Kindes, unter Zustimmung des Vaters oder mit besonderer landesfürstlicher Bewilligung, dessen Übertritt zu einem christlichen Bekenntnisse erfolgen kann. Wenn Med. Dr. Levit es vor seinem Gewissen verantworten kann, seinen im Jahre 1850 geborenen Sohn nicht den mosaischen Religionsgesetzen getreu, am achten Tage nach der Geburt beschneiden zu lassen, so liegt bei seiner offenen Erklärung, diesen Knaben im Judentume erziehen zu wollen, durchaus kein Grund vor, letzteren vom Standpunkte der Regierung nicht als Juden betrachten zu sollen; in diesem Falle ist es aber Pflicht des jüdischen Religionslehrers der betreffenden Kultusgemeinde, dem für den Religionsunterricht herangereiften Kinde diesen Unterricht nicht nur nicht zu entziehen, sondern denselben umsomehr zu erteilen, als in dem vorliegenden Falle nur im Geiste der vom Rabbiner Ehrentheil warm vertretenen mosaischen Religionsinteressen es sich darum handeln kann, die Überzeugung religiöser Erfordernisse dem Sohne des Med. Dr. Levit für den Zeitpunkt seiner freien Selbstbestimmung zu imprägnieren." Hievon wurde Dr. Ehrentheil infolge kreisamtlichen Erlasses in Kenntnis gesetzt. — Hiemit ist eine Frage erledigt, die vielen Nachhall in unserer Zeit noch haben dürfte."

So weit der Bericht des Tagesboten aus Böhmen. Sicherlich hat dieser Bericht mit seinen Schlußworten Recht, daß dieser Vorgang noch vielen Nachhall in unserer Zeit haben dürfte. Dieser Nachhall kann nach unserer tiefsten Überzeugung nur ein heilsamer sein, wenn er — wozu er so ganz geeignet ist — dazu beitragen möchte, unseren Gemeinden die Augen über ihre wahre Stellung, über ihre unveräußerlichen Rechte und Pflichten zu öffnen, zugleich aber auch den Verständigen unter unseren vom jüdischen Religionsgesetze abgefallenen Brüdern das Bewußtsein von den Schranken ihrer Berechtigung näher zu

bringen, die sie mit ihren subjektiven Ansichten und „Überzeugungen" nicht überschreiten können, ohne das schreiendste Unrecht und den gewalttätigsten Eingriff in die doch mindestens in gleicher Weise zu achtenden religiösen Überzeugungen ihrer dem jüdischen Religionsgesetze treu gebliebenen Brüdern zu begehen.

Nicht daher um die Beschneidungsfrage einer ausführlichen Beleuchtung zu unterziehen — eine Frage, die ja für jeden wahren Juden und jede wahre jüdische Gemeinde längst keine Frage mehr ist und nie eine Frage war, — noch viel weniger, um die von traurigster Unkenntnis zeugenden Vorgaben einer vollständigen Kritik zu unterwerfen, die dem Verteidigungsschreiben des Dr. Levit und der k. k. bezirksamtlichen Entscheidung vom 14. Oktober 1856 als Motive unterlegt sind, sondern lediglich um zu jenen von uns gewünschten heilsamen Folgen dieses Vorganges nach unseren geringen Kräften ein Scherflein beizutragen, erlauben wir uns dem Berichte dieses Vorganges — der ohnehin für jeden Kundigen keines Kommentars bedarf — einige wenige Betrachtungen beizufügen.

I.

Sehen wir zuerst den Herrn Dr. Levit, die Hauptperson in diesem wahrlich tragischen Drama unserer Zeitgeschichte. Wir schenken ihm alles, was er Wahres und Unwahres, Ernstes und Lächerliches aus seiner archäologischen und vermeintlich jüdisch-theologischen Kenntnis vorgebracht, so sehr er auch mit diesem allen unschwer heimzuleuchten wäre und dieses alles kein Staubeskörnchen in der Wagschale dieser Frage wiegt. Wir wollen auch nicht lange bei der ärmlichen Logik verweilen, die sich ein wissenschaftlich gebildeter, somit an folgerichtiges Denken gewöhnter Mann, wahrlich nicht mit der Behauptung hätte zu Schulden kommen lassen dürfen, die Beschneidung könne nicht als Charakteristikon des Judentums, als Sakrament betrachtet werden, weil dieselbe auch bei den Ismaeliten und angeblich anderen Völkern vorkomme. Wir erinnern nur beiläufig, und umso mehr, da dieser Prozeß vor christlicher Staatsbehörde verhandelt worden, daß dann ja auch die Taufe kein christliches Charakteristikon, kein Sakrament sein könne, weil dieselbe ja auch beim — Judentum und speziell ja auch bei der Aufnahme in den jüdischen Bund vorkommt, ja, nichts anderes als ein aus dem Judentum hinübergenommener Akt unbezweifelt ist und die ethnographische und archäologische Kenntnis des Herrn Dr. Levit gewiß auch lehren würde, daß die Taufe, „das religiöse Bad" auch bei anderen orientalischen Völkern wohlbekannter Brauch ist. Wir bemerken auch nur beiläufig, wie, wenn denn

einmal ein k. k. Bezirksamt sich aus eigener Quelleneinsicht eine Ansicht über diese Frage hätte bilden wollen, dasselbe vielmehr das N. T. hätte zur Hand nehmen sollen. Dort hätte dasselbe erfahren können, was selbst nach christlicher Beurteilung die Beschneidung im Judentume sei, hätte dasselbe erfahren können, ob selbst nach *seiner* Religionsurkunde die Beschneidung „*einer finsteren Zeit*" ihren Ursprung verdankt, ob selbst die Stifter und Meister *seiner* Religion an die Möglichkeit der Abrogation der Beschneidung für einen im Judentum Geborenen geglaubt! Dort in der Apostelgeschichte Kap. 15 mag eine christliche Behörde, wenn sie denn einmal sich genötigt sehen sollte, in Angelegenheit der Beschneidung ein Wort zu sprechen, dort mag eine jede es lesen, wie bei der *christlichen* Gemeinde zu Jerusalem selbst darüber *geklagt* worden, daß man *Heiden* in den *christlichen* Bund bloß durch Taufe *ohne* Beschneidung aufnehme! In der Verhandlung darüber wird dort die einzig richtige Basis für das Verhältnis des Judentums zum Christentum, sowie des Christentums zum Judentum gelegt, indem man davon ausging, daß *allerdings* für *jeden im Judentume Geborenen die Beschneidung unerläßlich* sei, indem sie *nur* für aus dem *Heidentum* ins *Christentum* Aufzunehmende als *nicht geboten* und daher auch als nicht zu fordern zu erachten sei. Und es dürfte eine *christliche* Staatsbehörde von der *Beschneidung der Juden* als von einer „*staatsgesetzwidrigen* Satzung" reden, die nur aus *klimatischen* und *sanitären* Umständen *damals* notwendiger *Gebrauch* gewesen u. s. w., es dürfte eine christliche Staatsbehörde sich von Anschauungen moderner Juden also hinreißen lassen, sie in ihren Erlassen öffentlich zu adoptieren, Anschauungen, die nicht nur dem Judentume, die der Bibel überhaupt im höchsten Grade zuwider sind?!

Doch dies nur nebenher. Wir haben hier den Herrn Dr. *Levit* zu betrachten und zwar ganz wie er sich gibt. Aus welchen Erwägungen und Betrachtungen er sich seine Überzeugungen aufgebaut, lassen wir ganz dahingestellt. Genug, der Herr Doktor ist zu der Überzeugung gekommen, daß er „trotz seines rein jüdischen Glaubens, an die Göttlichkeit dieser Institution (der Beschneidung) nicht glauben könne, sie vielmehr als einen barbarisch morgenländischen Gebrauch betrachtet, der im glimpflichsten Ausdrucke, in unserem Klima gegen alle Kultur und Zivilisation anstößt." Zu dieser Überzeugung ist derselbe — gleichviel wie — gekommen, diese Überzeugung hat derselbe öffentlich ausgesprochen, hat auf Grund dieser Überzeugung die Beschneidung bei seinem Sohne unterlassen und hält diese seine Überzeugung seiner Gemeinde entgegen,

die von ihm die Beschneidung seines Sohnes fordert, wenn sie ihn ferner als den Ihrigen betrachten, wenn sie ihn — denn das war ja die erste veranlassende Manifestation — wenn sie ihn zu dem Lesen der Gesetzrollen im Bethause zulassen soll. Dieses einzige Faktum heben wir aus dem ganzen Vorgange heraus und möchten so ruhig als möglich fragen: Wie? Der Herr Doktor erklärt öffentlich seiner Gemeinde gegenüber, daß er nicht an die Göttlichkeit der Beschneidung glaube und sieht nicht, daß trotz *seines* Glaubens an seinen nichtsdestoweniger rein jüdischen Glauben, dieser Glaube doch um Himmelsfernen sich von *dem* Glauben losgesagt, dessen Bekenntnis das „Charakteristikon" seiner Gemeinde bildet, doch unmöglich *der* jüdische Glaube ist, zu dem sich seine Gemeinde als Gemeinde bekennt? Wie? Der Herr Doktor erklärt öffentlich, er glaube nicht an die *Göttlichkeit* der Beschneidung, und er wagt es dennoch, zu der Gesetzesrolle öffentlich im Bethause hinzutreten, die Hand auf dieses Gesetz zu legen, *Gott* für die Erteilung dieses Gesetzes zu danken, dieses Gesetz als Thorath Emeth, als das *wahrhaftige* Gottesgesetz zu bekennen, dieses Gesetz, dessen erstes Gesetz eben die Beschneidung ist, das es *nicht* als einen „barbarischen morgenländischen Gebrauch", als eine Dr. Jenner'sche Pockenimpfung und Gott weiß was sonst, das sie ausdrücklich und feierlichst als *göttliche* Institution verkündet, von *Gott* als Zeichen des Bundes eingesetzt, daß wir und unsere Kinder *sein* seien, להיות לך לאלקי׳ ולזרעך אחריך, von *Gott* zur ewigen Vollziehung für alle unsere Nachkommen geboten, ויאמר אלהי׳ אל אברהם ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחריך לדרתם וכו׳ והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם — und dessen Unterlassung nicht als unschuldige Nichtbeachtung eines morgenländischen Gebrauchs oder höchstens als leichtsinnige Unterlassung einer sanitären Vorschrift, sondern ausdrücklichst und feierlichst von **Gott als Bundesbruch** erklärt dasteht, וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר! (1. B. M. K. 17.); — dieses Gesetz, in welchem daher auch *Gott* jedem Unbeschnittenen die Teilnahme an dem Peßach-Opfer verbietet, ja, ausdrücklich selbst den *Vater von der Teilnahme* ausschließt, so lange er ein unbeschnittenes männliches Kind im Hause hat, (2. B. M. K. 12, V. 43 u. f.); — zu *diesem* Gesetz wagt dennoch der Herr Doktor mit seinem Bekenntnisse hinzutreten, wagt es, vor die ausgebreiteten Rollen *dieses* Gesetzes aus eigenen Stücken hinzutreten und unter Anrufung des Gottes *dieses* Gesetzes feierlichst zu erklären, er wolle seinen *unbeschnittenen* Sohn in der Religion *dieses* Gesetzes erziehen — dieses Gesetzes, dessen erste, heiligste und feierlichste, gött-

liche Verpflichtung des Vaters für seinen Sohn, er für Wahn und Märchen erklärt!! Ist die Beschneidung keine göttliche Institution, ist hier das: Gott sprach zum Abraham, Gott sprach zu Moses und Aharon, keine Wahrheit, ist's hier Märchen, Fabel, Mythe, „mystische Sage" oder was sonst, was bleibt denn noch übrig vom ganzen göttlichen Gesetz, welches Gebot ist denn noch ferner göttlich, wo ist denn das: Gott sprach, eine Wahrheit, daß wir hintreten dürften zu diesem Buche der Sagen und Mythen um Gott, dem wahrhaftigen Gott der Wahrheit und des Ernstes, für dieses Buch, als das Buch seiner Lehre und seiner Wahrheit zu danken?! Wahrlich, hätte den Herrn Doktor nicht die Leidenschaft geblendet, er hätte — was auch immer seine Glaubensansichten sein mögen — die Blasphemie gefühlt, die er mit diesem öffentlichen Akte beging, er hätte nicht erst gewartet bis ihm die Gemeinde die Teilnahme an dem öffentlichen Lesen dieses Gesetzes versagt, sein religiöses Bewußtsein hätte ihm von selbst sagen müssen, daß er hier nicht mehr hin gehöre, daß dieses Gesetz aufgehört habe, sein Gesetz zu sein. Soll in unserer Zeit nicht alles, nicht auch das Heiligste und Ernsteste zu einer armseligen Spiegelfechterei hinabsinken, soll unsere Zeit nicht alles, Wahrheit und Lüge, Bekenntnis und Verleugnung, Ja und Nein in eine ununterschiedene und ununterscheidbare Mischung zusammen quirlen, so müssen denn doch Begriffe von Personen und Sachen bei ihren konstitutiven Merkmalen festgehalten werden, so muß doch die jüdische Gemeinde nicht eine Olla podrida sein, in die alles hineingehört, was nur unter eine andere Kategorie nicht untergebracht zu werden vermag, so muß doch auch die jüdische Gemeinde in ihren konstitutiven Merkmalen begriffen, und in diesem Begriff mit Bewußtsein festgehalten werden, wenn sie nicht überhaupt aufhören soll, zu sein. Was aber hätte die jüdische Gemeinde für ein anderes Merkmal als das erste unter der ihren Begriff konstituierenden Merkmale zu zählen, als das Bekenntnis und die Anerkenntnis aller Institutionen der Bibel als göttliche Institutionen? Und was hätten Männer, die, aus welchen Gründen auch immer, zu der Überzeugung gekommen sind, daß von der Bibel als göttlich gelehrte Institutionen nicht göttliche Institutionen seien, die zu dieser Überzeugung mit solcher überzeugenden Gewißheit gekommen sind, daß sie diese ihre Überzeugung nicht bei ernstester Gelegenheit ihrer Handlungsweise stillschweigend zu Grunde legen, sondern als redliche Männer offen und freimütig bekennen, was haben diese Männer mit solcher Überzeugung und solchem Bekenntnis als redliche Männer anderes zu tun, als sich mindestens still und passiv aus einer Gemeinschaft ferne zu

halten, der sie ihrem innersten Wesen nach längst nicht mehr angehören? Gehen sie weiter, fordern sie, daß die jüdische Gemeinde sie *trotz* eines solchen Bekenntnisses, *mit* einem solchen Bekenntnis, ja ganz eigentlich *unter Vorbehalt* eines solchen Bekenntnisses als die Ihrigen anerkenne, so fordern sie nichts Geringeres, als daß die Gemeinde ihre Überzeugung adoptiere, den ersten, heiligsten Grundsatz ihres Bekenntnisses verleugne, das erste, heiligste Merkmal ihres Wesens ausstreiche und somit sich selbst verleugnen möchte. Sie begingen damit einen Gewissenszwang, den kein redlicher Mann gut zu heißen vermag. Als redliche, vernünftige Männer müßten sie einsehen, daß, wenn ihnen das unbestritten verbleibende Recht zustehen soll, offen und freimütig das nicht als göttlich anzuerkennen, was nach ihrer Überzeugung göttlich nicht ist; in noch viel höherem Grade ihre doch wohl zu gleicher Gewissensfreiheit berechtigten Brüder nicht gezwungen werden dürfen, das als nichtgöttlich zu verleugnen, was sie nach ihrem Gewissen und ihrer Überzeugung als göttlich anzuerkennen sich verpflichtet fühlen. Das mit der Lippe als göttlich anzuerkennen, was man im Herzen verleugnet, wäre des Menschen unwürdige Täuschung. Das aber öffentlich zu verleugnen, was man im Herzen als göttlich erkennt, wäre Menschen und Gott empörender Frevel. Und die jüdische Gemeinde hat ebenso von dem Prinzipe der Gewissensfreiheit sich den Schutz vor diesem Frevel zu vindizieren, als die ihre Grundsätze verleugnenden Glieder sich auf Grund dieses Prinzipes den Schutz vor jener Täuschung erstreben. Das würden die Überzeugungsgenossen des Herrn Doktor längst bekannt und betätigt haben, wenn man nicht das Prinzip der Gewissensfreiheit, wie so manches andere heilige Prinzip, — meistens nur *für* sich, nicht aber auch *gegen* sich anerkannt wissen möchte und — wenn es nicht ebenso einen Fanatismus des „Unglaubens", wie des „Glaubens" gäbe.

II.

Wir haben das Verfahren des Herrn Doktor betrachtet, sollen wir nicht auch dem Benehmen seiner Gemeinde gegen ihn unsere Aufmerksamkeit schenken? Kaum brauchen wir es, nach allem Obigen, noch des weiteren anzuführen, daß wir dem Beschlusse der Gemeinde: „ihn als aus dem *Verbande* des Judentums ausgeschlossen zu behandeln," sowie der daraus folgerichtig hervorgegangenen Weigerung „ihm an dem öffentlichen Lesen der Gesetzrollen im Bethause Anteilnahme" zu gestatten, nur unsere vollkommene Billigung schenken können. Die kleine Gemeinde Horic hat hier in ihrem ersten Gefühle, das ja in den meisten Fällen das noch unbestochenste Urteil fällt, das einzig Richtige getroffen und

diese Frage für die große jüdische Gesamtheit mustergiltig zur Entscheidung gebracht. Wäre sie nur dabei geblieben! Sie war in ihrem vollen Rechte, ja sie hatte die unbestreitbare Pflicht, den Dr. Levit als aus dem jüdischen Gemeindeverbande ausgeschieden zu behandeln, event. ihn förmlich aus ihrem Verbande auszuscheiden, und eine jede jüdische Gemeinde, die sich in gleicher trauriger Beziehung zu einem ihrer Angehörigen befindet, hat dasselbe Recht und dieselbe Pflicht.

Die Frage, ob die Beschneidung ein Sakrament im christlich-kirchlichen Sinne sei, daher „zum Judentume unerläßlich", somit ein unbeschnittener Jude „kein Jude" sei, diese Frage ist auf dem Gebiete des Judentums eine durchaus müßige. Das Judentum kennt für jeden von einer jüdischen Mutter Geborenen keine Ausscheidung und Lossagung vom Judentume. Das Judentum ist für dessen Angehörige keine erst durch freien Willensakt zu übernehmende oder zu übertragende Modifikation, sie ist vielmehr eine mit der Geburt vom Schöpfer erteilte Bestimmung und Verpflichtung, der man sich durch kein späteres Tun oder Lassen irgendwie entziehen kann. Auch mit der Taufe scheidet nach dem Begriffe des Judentums der Getaufte nicht aus der Judenheit, אע"פ שחטא ישראל הוא ist unbestrittener Grundsatz des jüdischen Religionsgesetzes: „er hat gesündigt, aber er bleibt dennoch Jude" und selbst die getauften Kinder einer getauften Mutter bleiben nach jüdischem Grundsatz Juden und gehören in allen Folgegeschlechtern noch der Judenheit an. Hätte daher Dr. Levit seinen Sohn nicht nur der Beschneidung entzogen, sondern ihn selbst sofort nach der Geburt taufen lassen, er hätte ihn dennoch damit — nach jüdischem Begriffe — nicht aufhören lassen, Jude zu sein, er gehörte nichtsdestoweniger dem Judentume an und bliebe gleichwohl ein Glied der Judenheit.

Ein anderes jedoch ist es mit der jüdischen Gemeinde, mit קהל ישראל. Dem Judentum, der Judenheit gehören alle an, die durch Geburt (oder bei Proselyten durch freie Übernahme) die Bestimmung und Verpflichtung haben, das jüdische göttliche Religionsgesetz zu erfüllen. Die jüdische Gemeinde jedoch bilden nur alle die, die sich zu dieser Bestimmung und Verpflichtung bekennen; denn die jüdische Gemeinde ist der Kreis von Juden, die sich zu der Verpflichtung bekennen, in Vereinigung ihrer geistigen und materiellen Mittel die Erfüllung des göttlichen Gesetzes in ihrer Mitte zu verwirklichen. Freilich hat jeder Jude die Verpflichtung, der jüdischen Gemeinde anzugehören; allein wenn er die Grundsätze verleugnet, deren Bekenntnis die Grundbedingung des jüdischen religiösen Gemeinwesens

bilden, so tritt er mit solcher Leugnung von selbst aus dem Verbande dieses Gemeinwesens, und es hat die jüdische Gemeinde sodann das Recht, denselben tatsächlich als aus ihrem Verbande ausgetreten zu behandeln, oder diesen Austritt durch förmliche Erklärung auszusprechen. Sie erkennt damit nur an, was der Betreffende bereits an sich selbst tatsächlich vollzogen hat. Er hat sich selbst ausgeschlossen. — Die Gemeinde verkündet nur eine bereits geschehene Tatsache. Ebenso aber hat auch die jüdische Gemeinde das Recht, diejenigen ihrer Glieder aus ihrem Verbande auszuschließen, die, wenn sie gleich die konstitutiven Grundsätze des religiösen Gemeinwesens nicht ausdrücklich geleugnet, dennoch tatsächlich in einer solchen Beziehung zu denselben stehen, daß ihr Verharren innerhalb des Verbandes dem religiösen Gesamtzweck desselben verderblich werden muß.

Diese Ausschließung ist ein Recht der Selbsterhaltung, ohne welches kein kleiner oder großer Verein, sei er geselliger, staatlicher oder religiöser Natur, bestehen kann, und welches auch der jüdischen Gemeinde ausdrücklich von jeher zuerkannt und von derselben in ihrer ganzen Vergangenheit geübt worden.

Es mochte jemand aus Irrtum, aus Schwäche, aus Leidenschaft — לתיאבון —, wie immer, gegen das göttliche Gesetz gesündigt haben, so lange er das Gesetz als göttlich und verpflichtend anerkennt, so lange gehört er gleichwohl der jüdischen Gemeinde an, die in ihrem Schoße Pflichttreue und Pflichtvergessene in allen Graden und Stufen ganz so, wie deren auch die soziale Gesellschaft in Beziehung auf die Erfüllung und Übertretung ihres Sitten- und sozialen Gesetzes zählt. Bleibt ja ohnehin hier wie dort das Gesetz ein Ideal, das von dem einzelnen, selbst bei dem reinsten, aufrichtigsten Streben immer nur annäherungsweise erreicht wird. Sündigt aber jemand aus Prinzip — להכעים — auch nur gegen ein Gesetz der göttlichen Gesetzgebung, leugnet er die Göttlichkeit und die Verpflichtungskraft auch nur eines Gesetzes derselben, so hat er sich damit von der Gemeinde des göttlichen Gesetzes losgesagt, es hat ihn die jüdische Gemeinde des göttlichen Gesetzes nicht mehr als den Ihrigen zu betrachten, מומר להכעים אפי׳ לדבר אחד הרי מומר לכל התורה כולה ודינו כגוי. Ebenso hat die jüdische Gemeinde das Recht zur Rettung und Aufrechterhaltung der religiösen Gesetzesachtung, die ja ihren einzigen Gesamtzweck bildet, einzelne ihrer Glieder auf kürzere oder längere Zeit von ihrem Verbande auszuschließen, sobald deren Verhalten diesem Gesamtzwecke verderblich, oder Verderben bringend geworden. Die Ausgeschiedenen und Ausgeschlossenen bleiben Juden!

(denen jederzeit durch Beseitigung der Veranlassung der Wiedereintritt und die Wiederaufnahme offen steht); aber die jüdische Gemeinde erkennt sie so lange nicht mehr als die Ihrigen an. Als es unter Esra galt, das göttliche Gesetz durch Entfernung der heidnischen Frauen, die das Volk geheiratet hatte, zu retten, ja durch deren Entfernung ganz eigentlich erst dem göttlichen Gesetze wieder eine Gemeinde zu gewinnen, erging die Aufforderung zur desfallsigen Versammlung unter der Verwarnung, daß wer sich nicht nach dem Beschluß der Führer und Ältesten zur Versammlung stellen würde, יבדל מקהל הגולה, von der Gemeinde ausgeschieden werden solle. Ein Jude, der dem Beschlusse der Führer und Ältesten der Gemeinde nicht Folge leistete, war darum doch Jude; ein Jude, der in der Ehe mit einer Heidin verharrte, war darum doch Jude; allein aus der Gemeinde des Judentums sehen wir sie ausgeschlossen.

Beleuchten wir mit diesen Grundsätzen den uns vorliegenden Fall. Ein Vater, der seinen beschneidungspflichtigen Sohn der Beschneidung aus Leichtsinn, aus Schwäche, aus Furcht vor der vermeintlichen Gefährlichkeit dieses Aktes entzöge, so schwer er sich gegen das göttliche Gesetz vergangen, hätte sich gleichwohl damit noch nicht außerhalb des Verbandes der jüdischen Religionsgemeinde gestellt. Ein Vater aber, der seinen Sohn aus Prinzip nicht beschneiden läßt, weil er die Verpflichtung, weil er die „Göttlichkeit dieser Institution" leugnet, der hat eben mit dieser Leugnung für sich das Band der jüdischen Gemeinsamkeit zerrissen, er hat sich von dem Bekenntnis losgesagt, das die erste Bedingung der jüdischen Gemeindehörigkeit bildet, er hat sich selbst aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen, und die Gemeinde, die ihn als ausgeschlossen behandelt, die diese Ausschließung erklärt, vollzieht keinen Akt, sondern verkündet nur einen Akt, den er bereits an sich selber vollzogen. Nicht die Nichtbeschneidung, die Motive schließen ihn aus.

Ferner. Jude bleibt ein unbeschnittener jüdischer Knabe, aus welchen Motiven auch immer seine Beschneidung unterblieben. Wir erinnern, auch ein getaufter Knabe bleibt für uns ein Jude, seiner Bestimmung, seiner Pflicht nach Jude. Allein ein Knabe, dessen Beschneidung der Vater verweigert, weil er die ganze Verpflichtung zu diesem Akte, die ganze Göttlichkeit dieser Institution leugnet und sich eben mit dieser Leugnung von der Gemeinde lossagt, ein solcher Knabe folgt von selbst, während seiner Unmündigkeit dem Gemeindeverhältnisse des Vaters. Der Vater mag immerhin öffentlich im Angesichte der geöffneten jüdischen Gesetzesrolle erklären, er wolle seinen Sohn „ganz in der

Religion der Väter, ganz in der Religion des Judentums erziehen"; so hat ihm die Gemeinde zu erwidern: „Lieber, was dein Mund spricht, das verleugnet deine Tat. Du magst immerhin dein Kind in irgend welchen religiösen Ansichten erziehen, und diese die Religion deiner und unserer Väter, die Religion des Judentums nennen. Allein, es ist dies weder die Religion unserer gemeinsamen Väter, noch ist es das Judentum, dessen Gemeinde wir bilden. Der Religion unserer Väter waren und uns sind die Gesetze alle, vor deren Rollen du stehst, göttliche Gesetze; du aber wirst deinen Sohn lehren, daß nicht alles, was diese Rollen als göttliches Gesetz lehren, wirklich göttliches Gesetz sei, ja, wirst ihn dieses sofort in Betreff des ersten, heiligsten Gesetzes dieser ganzen Gesetzgebung lehren, wirst ihn sich selbst als Denkmal, als tatsächliche Betätigung dieses deines Religionssystems begreifen lassen, ihn als Denkmal und tatsächliche Betätigung deines Abfalls von unserer Religion groß erziehen — wir können auch dein Kind nicht in religiöser Gemeinsamkeit mit den unsrigen verharren lassen, ohne uns des Frevels — verzeih' uns das Wort, uns wäre es Frevel — ohne uns des Frevels deiner Leugnung mit teilhaftig zu machen, und mit dir deiner Väter und unser Judentum zu verleugnen." Ja, in Zeiten, wo etwa eine prinzipielle oder leichtsinnige Verhöhnung dieser göttlichen Institution der Beschneidung eingerissen und durch das Beispiel ein immer Weiterumsichgreifen dieser Pflichtvergessenheit zu befürchten sein könnte, wäre die Gemeinde sogar berechtigt, zur Rettung der pflichttreuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes, einem jeden Vater, der sein beschneidungspflichtiges Kind unbeschnitten läßt, sowie dieses Kind selbst, so lange die Beschneidung nicht vollzogen und dem göttlichen Gesetze Gehorsam geleistet worden, aus ihrem Verbande auszuschließen, selbst, wo die Motive des Ungehorsams nicht so wie hier in ausdrücklicher Leugnung der Göttlichkeit der ganzen Institution ausgesprochen worden.

Die Berechtigung zu einem solchen Verfahren, die schon aus der allgemeinen Beziehung des jüdischen Gemeinwesens zum göttlichen Gesetz überhaupt resultiert, wird aber in Beziehung auf das Beschneidungsgesetz noch dadurch ganz besonders gesteigert, daß die Gemeinde hier nicht wie im allgemeinen angewiesen ist, darauf zu achten, daß das göttliche Gesetz in ihrer Mitte zur Erfüllung komme, sondern ganz eigentlich die Gemeinde in zweiter Linie verpflichtet ist, die Beschneidung zum Vollzuge zu bringen, wenn der Vater seiner Verpflichtung nicht nachgekommen. Die Gemeinde würde daher geradezu als Mitschuldiger, als Genosse der Pflichtvergessenheit, ja Pflichtleugnung

des Vaters dastehen, wenn sie nicht durch Ausschluß desselben und seines Knaben die Schuld von sich abwiese.

Aus allem diesen scheint uns vollkommen evident, daß die Gemeinde Horic nur getan, was ihrem Rechte zustand und ihre Schuldigkeit forderte, als sie den Dr. Levit, resp. mit seinem unbeschnittenen Knaben als aus ihrem Verbande ausgeschlossen behandeln wollte. Wäre sie nur dabei geblieben! Hätte sie sich nur nicht durch die Erklärung des Dr. Levit vor den Gesetzesrollen irre machen lassen! Eine Erklärung, die ja nur ganz geeignet war, die Berechtigung und die Dringlichkeit dieses Ausschlusses nur noch offenbar zu steigern. Denn diese Erklärung enthält ja nichts Geringeres, als die stillschweigende Voraussetzung und abseiten der Gemeinde das stillschweigende Zugeständnis, daß die Beschneidung nicht zur Religion unserer Väter, nicht zur Religion des Judentums gehöre! Sie enthält ja schon vollständig das, was die Erklärung des Dr. Levit, womit derselbe die „Göttlichkeit dieser Institution" in Abrede stellte, nur später weitläufig motivierte.

Indem wir hier von dem Rechte, resp. der Pflicht jüdischer Gemeinden sprechen, in gewissen Fällen Mitglieder als aus ihrem religiösen Verbande ausgeschieden zu behandeln, resp. sie aus diesem Verbande auszuschließen, kennen wir vollkommen den Schrei, den diese unsere Zeilen von allen Seiten zu gewärtigen haben. Wir fühlen auch vollkommen das Mißliche, von religiöser Ausschließung in einer Zeit zu sprechen, in welcher gerade mit kirchlicher Ausschließung in andern Kreisen ein vielfach empörender Mißbrauch getrieben zu werden beginnt. Wir wissen sehr wohl, wie wir mit diesen Zeilen den Gegnern unserer Bestrebungen Gelegenheit bieten, leichten Kaufs, nach ihrer Weise, diese unsere Bestrebungen in den Augen einer nichtdenkenden Menge zu verdächtigen und sie mit hierarchischem Stigma gebrandmarkt mit allem Schmutz zusammen zu werfen, den wir, mehr noch als sie, aus dem Tiefsten unserer Seele verabscheuen. Aber eben weil wir uns bewußt sind, wie fern ab alle unsere Bestrebungen von allem hierarchischen Gelüste stehen, ja, wie sie ganz eigentlich demselben prinzipiell aufs tiefste entgegengesetzt sind; wie wir dasselbe mit allen uns zu Gebote stehenden geistigen Waffen bekämpfen; wie wir, eben wir in den Bestrebungen des sogenannten modernen Judentums ein Hineintragen hierarchischer Formen in die göttlich freie, autonome jüdische Gemeinde aufs tiefste beklagen und nicht ermüden, die Geister und Gemüter unserer Gemeinden wachzurufen, daß sie sich ihr göttliches, geistiges Erbe nicht rauben, daß sie nicht durch Unwissenheit, Unkenntnis, Untätigkeit und

durch ein das Judentum im häuslichen und bürgerlichen Leben verleugnendes Streben, die Synagoge zu einer Kirche, den jüdischen Gesetzeslehrer zu einem gefirmelten Geistlichen, den Vorstand zu einer hierarchischen Bureaukratie und das Judentum, die „Thora", die das Gemeingut der „Kehillath Jaakob" sein sollte, zu einem Standesgut eines jüdischen Klerus verwandeln lassen sollen; — eben weil wir uns alles dessen bewußt sind, zugleich aber auch erkennen, daß es für die jüdischen Gemeinden keine andere Rettung als in dem Ausscheiden der von ihrem Bekenntnis prinzipiell abgefallenen Glieder gebe, haben wir den Mut einer solchen Ausschließung das Wort zu reden, haben wir den Mut auf dieses unveräußerliche und unverlierbare Ausschließungsrecht der jüdischen Gemeinden hinzuweisen.

Mag ein solches Ausschließungsrecht in andern Kreisen zu empörenden Gewalttätigkeiten mißbraucht worden sein und mißbraucht werden, mag ein solches Recht auch in jüdischem Kreise bereits mißbräuchlich gehandhabt worden sein und auch der Wiedergebrauch desselben in Gegenwart und Zukunft die Möglichkeit des Mißbrauchs nicht ausschließen. Aller mögliche Mißbrauch kann dem berechtigten Gebrauch da nicht entgegenstehen, wo der Nichtgebrauch ein bei weitem größeres wirkliches Übel erzeugt. Als erste Bestimmung einer Gemeinde steht ihr die Aufgabe da, das ihr von ihren Vätern überlieferte göttliche Gesetz rein und unverfälscht ihren Nachkommen zu hinterlassen. Wollen nun gesetzübertretende Mitglieder derselben nicht nur in ihrer gesetzwidrigen Lebensweise unbehindert sein, sondern die Gemeinde zu einer Anerkennung ihrer Gesetzwidrigkeit nötigen, fordern sie ein solches Verfahren, wodurch die Gemeinde es geradezu anerkennen würde, daß eine solche Gesetzwidrigkeit nicht dem ihnen von den Vätern überlieferten göttlichen Gesetz entgegen sei, fordern sie, daß die Gemeinde irgend einer solchen Ansicht Vorschub leiste, oder auch nur irgendwie einen Zweifel darüber walten lasse, was in Wirklichkeit das von ihr empfangene und weiter zu tradierende göttliche Gesetz bedeute, so bleibt ihr nichts übrig, als durch Ausschließung dieser Glieder dem göttlichen Gesetz in ihrer Mitte die reine und volle Anerkennung zu retten. Kein irgend welcher mögliche Mißbrauch kann z. B. dem wirklichen Übel auch nur entfernt an Verderblichkeit gleichkommen, daß unsere Nachkommen durch die in äußerlich religiöser Gemeinschaft mit ihnen aufgewachsenen, und durch Leugnung der Göttlichkeit der Beschneidung unbeschnitten Gebliebenen selbst an der „Göttlichkeit der Institution der Beschneidung" notwendig irre werden müssen.

Nicht um Verfolgung, nicht um Bekehrung, nicht um Ausübung irgend einer Gewalt oder eines Gewissenszwangs handelt es sich endlich hier, sondern nur um Auseinandersetzung, um rechtliche Trennung von Elementen, die faktisch schon ohnehin nicht mehr zusammengehören, um Vollziehung einer Scheidung, die doch endlich früh oder spät das letzte Resultat des sich seit Dezennien in unserer Mitte vollziehenden Scheidungsprozesses sein wird. Wohl tut es schmerzlich weh, daß es so weit hat kommen müssen. Ob es so weit gekommen wäre, wenn man von diesem Rechte der Selbsterhaltung, von diesem Rechte der Ausscheidung des fremd Gewordenen früher, wenn man sofort im Anbeginn dieses Prozesses davon Gebrauch gemacht hätte, wenn nicht durch Verharren der fremdartigsten Bestandteile im Gemeindekreise die jüngere Generation immer mehr und mehr irre geworden, immer mehr und mehr irre werden mußte an dem, was denn eigentlich Judentum heißt und denn eigentlich jüdisches Gesetz bedeutet — ob es so weit gekommen wäre? Wir zweifeln. Da es aber einmal so weit gekommen ist, so nützt es wahrlich nicht, die Augen zuzudrücken, so heilt man den Bruch wahrlich nicht, wenn man sich über dessen Vorhandensein täuscht und die Heilung, weil sie schmerzt und Opfer fordert, hinausschiebt. Oder ist ein längeres Zusammenverharren noch lange möglich? Zeigt nicht ein Vorgang wie der zu Horic, daß es nicht ist? Können denn diejenigen, die die jüdische Bibel als göttlich bekennen, und diejenigen, die ihre Göttlichkeit leugnen, — diejenigen, die die jüdischen Gesetze als ewig verpflichtend und diejenigen, die sie als antiquiert betrachten, — können diese denn zusammen ein religiöses Gemeinwesen bilden, oder bilden sie in Wahrheit eine innerliche Einheit, wenn man sie auch noch äußerlich zusammen registriert? Welche jüdisch-religiösen Institute können sie denn noch zusammen gründen, zusammen pflegen, zusammen fördern? Schulen — in denen zu gleicher Zeit die Jugend nach dem Prinzip der Göttlichkeit und nach dem Prinzip der Nichtgöttlichkeit der Bibel, nach dem Prinzip der ewigen Verpflichtungskraft und nach dem Prinzip der Antiquierung des jüdischen Gesetzes unterrichtet und herangebildet werde? Synagogen — in welchen gleichzeitig, oder etwa in paritätisch harmonischer Abwechslung die Göttlichkeit und die Nichtgöttlichkeit, die Unverletzlichkeit und Abrogierung des Gesetzes gepredigt werde? Seminarien, Akademien, in welchen Lehrer und Prediger, Geistliche und Rabbinen für das bejahende und für das verneinende Prinzip vorbereitet werden? Taharoh- und Kaschruthinstitute, — die den einen Gewissenssache sind, und die die andern verlachen? Ja, — wenn es

beiden mit ihren Überzeugungen ernst ist — welche Ehen, welche Häuser können sie zusammen gründen, welche Kinder zusammen erziehen? — Suchen wir religiöse Überzeugungen, religiöse Zwecke, welche diese Bruchteile der heutigen Judenheit denn noch in Wahrheit gemeinsam haben, so werden wir nur solche finden, die sie auch mit der Gesamtmenschheit, mit Christen und Türken teilen. Wahrlich, die Verständigen aller unserer religiösen Richtungen müssen es zugestehen, daß, um die Dinge bei ihren Parteinamen zu nennen, die Anhänger des modernen Judentums und die Anhänger des orthodoxen Judentums, — wir verstehen darunter diejenigen, die sich zu der ewigen, unverletzlichen Verpflichtungskraft der jüdischen Religionsgesetze und diejenigen, die sich zu der Abrogierung und Antiquierung derselben bekennen, — wir meinen, alle Verständigen müssen es zugestehen, daß diese in ihren religiösen Überzeugungen weiter von einander getrennt sind, als Karaiten und Rabbaniten in der Judenheit, viel weiter als Christen und Mohammedaner in der Menschheit, sehr viel weiter als Katholiken und Protestanten, ja unendlich weiter als Lutheraner und Reformierte in der Christenheit? Und das, was sich in der Judenheit und außer der Judenheit überall naturgemäß geschieden, das will man in der heutigen Judenheit gewaltsam zusammen halten? Zu welchem Heil? Zu welchem Nutzen? Zum Nutzen des Religiösen und der Wahrheit im allgemeinen schwerlich! Zur Pflege der Gewissensfreiheit und des Friedens am allerwenigsten; denn, wo so heterogene Elemente gewaltsam in einem Verbande zusammen gezwungen werden sollen, da muß sich Druck und Hader erzeugen, da kann weder den Gewissen in freier, berechtigter Entwickelung genügt, noch Eintracht und Friede gepflegt werden; es sei denn der Friede, den über dem Grabe aller heiligsten Interessen die Gleichgiltigkeit erzeugt. — — — — O, daß das alle bedächten, die in Lehre und Beispiel Gleichgiltigkeit gegen das göttliche Gesetz predigen, daß sie alle das Ende bedächten, zu welchem unabweislich früh oder spät diese Bestrebungen führen müssen. Daß sie es bedächten, nicht wenn in Wahrheit ihre „Überzeugungen" sie von der Richtigkeit des jüdisch-religiösen Gesetzes „überzeugt"; denn dann ist in der Tat das Ende gleichgiltig. Daß sie es aber bedächten, wenn sie nur gedankenlos dem großen Troß, gedankenlos den Predigern des Abfalls folgen; daß sie es bedächten, wenn sie nur in Konjekturalkritik einen Steinwurf gegen die Anhöhe des biblischen oder rabbinischen Leuchtturms spielend wagen, daß sie es bedächten, wenn sie nur, um sich die — Neusilbersporen auf der Rennbahn der heutigen jüdischen Gelehrsamkeit zu verdienen,

Zweifel an allem, was heilig ist in Israel in die Brust des leider infolge der modernen Zeitrichtung gegen solche Ritterspiele durch religiöse Kenntnis nicht gerüsteten Volkes werfen. Mögen sie es bedenken. Der Riß bleibt nicht aus. Wehe dem, der zu diesem Risse, egoistisch, leichtsinnig, spielend beigetragen! כמתלהלה הודה וקים חצים ומות כן איש רמה את רעהו ואמר הלא משחק אני (Mischle K. 26. V. 18.) Sie spielen zur Übung, zur Erholung, zur Entmüdung mit Blitzen, Pfeil und Tod, und wenn ihr Bruder dadurch zu Schaden kommt, trösten sie sich: wir spielen ja nur! — — —

III.

Doch wir kommen wieder auf den Vorgang in Horic zurück und betrachten noch mit wenigem die Intervenierung der Behörden in einer Angelegenheit von so völlig innerem jüdischen Interesse. Es ist aus dem obigen Berichte nicht ganz ersichtlich, in welcher näheren Veranlassung und in welcher Richtung eigentlich ursprünglich die Behörden in dieser Sache angegangen worden. Wir erlauben uns nur einige allgemeine Bemerkungen.

Es scheint uns überall weder statthaft noch heilbringend, die Intervenierung der Regierung und ihrer Behörden in die inneren religiösen Angelegenheiten jüdischer Gemeinden zu provozieren. Weder kompetent noch fähig dürften Regierungen zu derartigen Einschreitungen, Verfügungen und Entscheidungen sein. Wenn selbst hinsichtlich der Angelegenheiten der eigenen Konfession sich die Kompetenz der Regierungen meistens nur auf das jus circa sacra beschränkt und sich keineswegs in sacra erstreckt, um wieviel weniger dürfte eine solche Kompetenz hinsichtlich der inneren Angelegenheiten einer ihnen völlig fremden Religionsgenossenschaft sein. Ohnehin sind ja hinsichtlich jüdisch-religiöser Fragen Regierungen und deren Behörden völlig außer Stande, sich durch eigene Einsicht ein zureichendes Urteil zu bilden und demgemäß auf Grund eigener Überzeugung einzuschreiten. Es fehlt ihnen meist sogar eine hinlängliche Kenntnis von Personen, Sachen und Zuständen, als daß sie sich mit einiger Beruhigung Gutachten Sachverständiger einholen könnten. Sie laufen immer Gefahr mit bester Absicht fehl zu gehen, ja im einseitigen Interesse mißbraucht zu werden. Wir würden daher in allem und jedem Falle vor jeder Initiative warnen, die Angelegenheiten des inneren jüdischen Interesses zur Entscheidung der Regierungsbehörden bringt. Nur notgedrungen und zur Verteidigung der durch Regierungseinschrei-

tungen bereits gefährdeten eigenen Gewissensfreiheit sollte man — so weit unsere Einsicht reicht — vor Regierungsbehörden in inneren religiösen Angelegenheiten des jüdischen Gemeindewesens plaidieren. Hat freilich eine Regierung, sei es aus eigener Veranlassung, oder durch einseitige Anträge provoziert, eine der inneren jüdischen Angelegenheiten bereits, wie man spricht, in die Hand genommen, so bleibt den Betreffenden nichts übrig, als durch Darlegung der Sachverhältnisse der Behörde eine wahrheitsgetreue Einsicht zu ermöglichen und einen Spruch der Gerechtigkeit zu erbitten. So haben Reform anstrebende Insinuationen seit etwa 50 Jahren das Judentum und die Juden manchen Regierungen so lange als unmündig und der erziehenden Kuratel bedürftig geschildert, daß nun vielerorts Regierungen bona fide innere jüdisch-religiöse Angelegenheiten in die Hand genommen, und einen umgestaltenden Einfluß zu üben begonnen, den sie sich sicherlich nicht erlaubt haben würden, hätten sie auch nur entfernt geahnt, welchem Gewissenszwang sie damit unbewußt in die Hand gearbeitet. Wo nun freilich einmal die Sache so liegt, und die innere religiöse Gemeindeordnung der Juden ein Ressort der Regierungen bildet, da können auch diejenigen, die diese Sachlage aufs tiefste beklagen, nicht anders als ihr Gewissensrecht vor dem Regierungsforum verteidigen. In welchem Stadium dieser Angelegenheit nun der Horicer Kreisrabbiner zuerst dieselbe vor die kreisamtliche Behörde gebracht, ob anklagend, oder verteidigend, abwehrend, wissen wir nicht, und vermögen daher das Geeignete dieses Schrittes nicht zu beurteilen. Unseres Dafürhaltens hätte die Gemeinde Horic sich einfach darauf beschränken sollen, den Doktor Levit, als aus ihrem religiösen Verbande ausgeschieden zu betrachten, und in allen jüdisch-religiösen Angelegenheiten sich gegen ihn als solchen zu benehmen. Nur wenn Dr. Levit hierauf klagbar geworden wäre, die Behörde sich als kompetent erklärt und die Gemeinde zur Änderung ihres Verhaltens angehalten hätte, hätte die Gemeinde, und als deren Vertreter, der Rabbiner, ihre Sache vor den Behörden zu führen gehabt. Findet sich aber einmal eine Behörde veranlaßt, in solchen inneren Angelegenheiten des jüdisch-religiösen Gemeindelebens entscheidend aufzutreten, so wird sicherlich eine jede sich der Eigentümlichkeit ihrer Stellung einer solchen Angelegenheit gegenüber bewußte, und von hohem Rechtssinn durchdrungene Regierung sich in keinem Falle eine Entscheidung auf Grund eines aus den Quellen selbst geschöpften Urteils — wie in dieser Angelegenheit ein kreisamtlicher Erlaß vorliegt — zutrauen, vielmehr sich zuvor durch gutachtliches Urteil kompetenter jüdischer Autoritäten eine möglichst ob-

jektiv richtige Ansicht der betreffenden Sachlage bilden wollen. Gerne teilen wir daher auch schließlich eine neuerdings in der Presse veröffentlichte Einsendung des Herrn Rabbiners Ehrentheil mit, welche im Widerspruch mit der Auffassung des Korrespondenten des Tagesboten, darauf hinweist, wie gleich eingangs des Erlasses die k. k. Statthalterei sich gegen jede Entscheidung in religiöser Beziehung verwahrt, und steht somit zu erwarten, daß der endliche Verlauf dieser Angelegenheit nur das Rechte und Wahre zur Anerkennung bringen werde.

Die Einsendung des Herrn Rabbiners Ehrentheil zu Horic lautet:

Herr Redakteur!

Zur Orientierung meiner Glaubensgenossen in dem vom Tagesboten in Böhmen zuerst gebrachten, später aber auch in andere geschätzte Zeitschriften übergegangenen Berichte in Angelegenheit des Nichtbeschneidungs-Prozesses in Horic finde ich mich verpflichtet, aufmerksam zu machen, daß keineswegs, wie der Korrespondent im Tagesboten glauben machen will, in dem Statthalterei-Erlasse der freien Willkür in Hinsicht der Beschneidung Tür und Tor geöffnet, sondern vielmehr gleich eingangs des Erlasses sich die löbliche hohe Statthaltereibehörde gegen jede Entscheidung in religiöser Beziehung verwahrt, und nur bei dem nun bereits sieben Jahre alten Kinde jede Einflußnahme verweigert, womit aber keinesfalls für einen ähnlichen etwa vorkommen sollenden Fall ein Quilibet freigestellt ist.

Möge daher jeder Unbefangene sich hüten, durch eine irrige Interpretation des erwähnten Erlasses zur Nachahmung jenes religionswidrigen Verfahrens sich verleiten zu lassen, umsoweniger, als gewiß vom hohen k. k. Kultusministerium bald eine endgiltige Entscheidung für die Zukunft als Norm zu erwarten steht, wozu bereits die nötigen Schritte gemacht worden.

Horic in Böhmen, im August 1557.

Dr. Adolf Ehrenteil, Rabbiner.

Wir haben in vorstehendem unsere Ansicht über die Beschneidungsangelegenheit dargelegt. Wir halten es um der Sache willen nicht für überflüssig, darauf hinzuweisen, wie diese Ansichten nicht erst bei dem hochkirchlichen Barometerstande der heutigen Zeitrichtung gezeitigt sind. Schon im Jahre 1843 — das ganz andere politisch-kirchliche Strömungen kannte, — hatte ein hiesiger israelitischer Bürger die Be-

schneidung seines neugeborenen, gesunden Knaben unterlassen. Das damalige hiesige Rabbinat sah sich dadurch veranlaßt, Gutachten von vielen Rabbinen und Theologen — unter anderen auch von Unterzeichnetem, der damals Landrabbiner zu Emden war — einzuholen. Unsere damalige Antwort lautet:

„Sr. Hochwürden Herrn Oberrabbiner S. Trier in Frankfurt am Main.

Emden, 14. August 1843.

Eine trübere Kunde, Hochwürdiger Herr, und eine ernstere Anfrage, als in dem gefälligen Schreiben vom 23. Thamus enthalten, das ich von Ihnen und Ihren geehrten Freunden zu empfangen die Ehre hatte, — eine trübere Kunde und eine ernstere Anfrage konnte in unserer doch an so trübem Ernsten und so ernstem Trüben wahrlich nicht armen Zeit nicht leicht ergehen. Nicht daß es überraschen konnte, das nun durch direkte Mitteilung bestätigt zu finden, wovon die geschäftigen Boten der Zeit bereits in verschiedenen Blättern erzählt; — nicht, daß überall eine solche Erscheinung für den auch nur einigermaßen der Zeit mit aufmerksamem Auge folgenden Beobachter etwas Überraschendes haben konnte; sondern es blutet das Herz, so denn einmal in vollendeter Wirklichkeit den ganzen Riß in dem jüdischen Heiligtum, die ganze klaffende Wunde an dem jüdischen Zeitkörper vor sich zu sehen, deren Vorhandensein bis jetzt die einzelnen Erscheinungen des Dezenniums nur dem schließenden Vorstande gezeigt — es blutet das Herz — und das Anschreiben des ehrwürdigen, erfahrungs- und weisheitsreichen Veteranen selbst an den jüngeren Zeitgenossen lehrt den ganzen Ernst, in dem Sie, Hochwürdiger Herr, die Aufgabe begreifen, den dieses Ereignis Ihnen, den dieses Ereignis endlich uns allen setzt.

Es habe sich, so lautet Ihre trübe Mitteilung, in Ihrem Kreise eine Klasse gebildet, die offen sich zu Grundsätzen bekennt, die nichts Geringeres als das Zerreißen aller innigen Bande bedeuten, die den Juden an sein göttliches, ewiges Heiligtum binden, und in Konsequenz dieser Grundsätze ausdrücklich die Sabbathfeier und die Beschneidung als keine den Juden verpflichtenden Gebote erklärt, und schon habe auch ein dortiger Familienvater das Bekenntnis dieser Grundsätze tatsächlich durch die Weigerung, seinen neugeborenen Sohn beschneiden zu lassen, besiegelt, — und Ihre ernste Anfrage fragt nun um die Ansicht über

diese Klasse im allgemeinen und speziell um das in Betreff jenes Familienvaters einzuschlagende Verfahren. —

Hochwürdiger Herr, die Bücher des Gesetzes sind Ihnen offen, und keiner hat genauere Kunde von den unantastbaren Aussprüchen unserer religiösen Vorschriften; und nicht verwickelt ist diese Frage, klar und scharf und unzweideutig sprechen da die Bücher unserer Lehre, und Sie selbst, hochwürdiger Herr, haben bereits ganz in deren Geiste sich den stadtväterlichen Behörden Ihres Ortes gegenüber ausgesprochen — und nur Verwirklichung dieses Ausspruches im Kreise der jüdischen Religionsgemeinde ist jetzt die Aufgabe, — ernst und schmerzlich, wie sie ist, sie will fest und ruhig, unzweideutig und entschieden gelöst sein; dem Heiligsten gilt's, — es gibt keinen anderen Weg.

Durch das Bekenntnis zu solchen Prinzipien und durch die tatsächliche Weigerung aus solchen Prinzipien hat sich die Klasse, hat sich der Familienvater unzweideutig von dem Judentume losgesagt, zu dem sich die bestehenden jüdischen Gemeinden weit und breit bekennen. Wer sich zu solchen Prinzipien offen bekennt, wer irgend eine Handlung aus solchen Prinzipien begehet, den erkennt das bestehende Judentum nicht mehr als seinen Genossen an. Das Rabbinat, in dessen Kreis ein Familienvater durch fortgesetzte Weigerung in einem solchen Bekenntnisse verharrend adhäriert, — hat, so weit meine ganze Einsicht reicht, keinen andern Weg, als fest und ruhig, unzweideutig und entschieden in der Mitte der seiner Leitung übergebenen Religionsgemeinde *auszusprechen*, daß die Männer solchen Bekenntnisses nicht ferner zu ihrer jüdischen Religionsgenossenschaft gezählt werden dürfen, und fest und ruhig, unzweideutig und entschieden diesen Ausschluß, in den sich diese Männer freiwillig selbst versetzt, mit durchgreifender Konsequenz in allen Beziehungen des inneren jüdisch-religiösen Lebens tatsächlich *durchzuführen*. Die Bestimmungen unserer religiösen Vorschriften sichern einem solchen Ausschlusse auch über die Grenzen des Rabbinats hinaus die vollgültigste Anerkennung und Folgegebung.

Freilich dürfen wir nicht hoffen, durch diesen Schritt diese Männer zur Widerrufung ihrer Prinzipien und zur ferneren treueren Achtung des jüdischen Gesetzes zu bringen. Es beabsichtigt dieser Ausschluß auch durchaus weder Strafe noch Demütigung des Ausgetretenen, sondern Rettung und Reinhaltung des Judentums ist das Ziel. Lange genug, und wohl mehr als zu lange, durfte seit den letzten Dezennien der Wahn im jüdischen Kreise Wurzel fassen, man könne Jude sein, könne sich als echten, glaubenstreuen Juden gerieren, ohne im mindesten all den

hohen und heiligen Anforderungen zu genügen, die der jüdische Glaube von seinen Bekennern zur tatsächlichen Verwirklichung fordert. Lange genug, und mehr als zu lange, hat man zum Scheine an Talmud und Tradition gemäkelt und hatte in Wirklichkeit längst schon mit Talmud und Traditon und Thauroh gebrochen. Die Früchte aus dieser Wurzel liegen vor. Es ist Zeit, daß es kund werde, das Judentum kenne solche Abfindung nicht, wisse nichts davon, daß man Jude und Nichtjude zugleich sein könne. Mögen jene Männer Ihrer Anfrage sich auch noch keiner anderen positiven Religionsgemeinde zugewendet haben, ihre Lossagung vom Judentume haben sie vollendet. Ihrer Bestimmung, ihrer mit der Geburt ererbten Lebensaufgabe nach bleiben sie freilich Juden, wie auch der getaufte Jude in allen seinen Folgegeschlechtern nach jüdischen Grundsätzen noch Jude bleibt, — aber der jüdische Kreis hat sie nicht mehr als die Seinigen zu erkennen, weil sie dem Willen nach aufgehört haben, Juden zu sein, und damit in die Kategorie der Mumrim getreten sind, als welche sie in allen Beziehungen des jüdisch-religiösen Lebens fernerhin zu behandeln sein werden.

Sprechen Sie diese Erklärung aus, Hochwürdiger Herr, furchtlos und offen, aber auch leidenschaftslos und rein, ohne verwünschendes, kränkendes, verfolgendes, schmähendes Wort, und Ihre Erklärung wird widerhallen und Anerkennung finden, soweit Juden die deutsche Zunge reden und verstehen, so weit Juden noch ein jüdisches Herz im Busen tragen. Sie haben dann Ihrerseits der hohen Aufgabe Ihres Berufes genügt — und das übrige stehet bei Gott.

Genehmigen Sie die Versicherung vorzüglicher Hochachtung, mit der zu verharren die Ehre hat

Ew. Hochwürden
ergebenster
Landrabbiner **Hirsch**."

Dieses sowie die übrigen Gutachten ist in der Sammlung abgedruckt, die unter dem Titel: „Rabbinische Gutachten über die Beschneidung, gesammelt und herausgegeben von Salomon Abraham Trier, Rabbiner, (als Manuskript gedruckt), Frankfurt a. M. 1844" erschienen, und in welcher diese Frage eine vielseitige, in der Hauptsache jedoch wesentlich übereinstimmende Würdigung gefunden.

Geschichte der Juden,

vom Untergang des jüdischen Staats bis zum Abschluß des Talmuds von Dr. H. Graetz. Berlin, Veit und Comp. 1853.

I.

Einleitung.

Ich hatte einen taubstummen jungen Freund. Er war ein ziemlich beliebter Maler in einer deutschen Residenz. Alle seine Portraits waren ähnlich. Aber sie waren auch wiederum nicht ähnlich. Er hatte, wir nannten es seinen Tik, die Manier, alles in kolossalen Dimensionen aufzufassen. Seine Bilder waren alle übernatürlich groß, und hatten dadurch ein fremdartiges, geisterhaftes Ansehen. Man erkannte sogleich, daß der und der zu seinen Portraits gesessen. Man konnte aber nicht sagen: Der ist's! Das Erkennen war nicht unmittelbare Folge des sinnlichen Eindrucks. Es war die Sache der Reflexion. Man schloß rückwärts aus dem Bilde auf die Person, die es darstellen sollte. Aber man erkannte zugleich, daß hier der Maler nicht die objektive Wirklichkeit gemalt, nur den subjektiven Eindruck wiedergegeben, den die Erscheinung der Persönlichkeit auf ihn gemacht.

Ein Palettkundiger, mit dem ich einmal über diese Eigentümlichkeit unseres jungen Freundes sprach, war der Ansicht, daß die sinnliche Auffassung der Dimensionen nicht bei allen Menschen gleich wäre. Unser Freund malte so kolossal, weil ihm die Dinge in solchen kolossalen Dimensionen erschienen. Jeder Zeichenlehrer werde es bestätigen, daß er Schüler habe, die alles größer als die Vorlage nachzeichneten und

Anmerkung. Diese kritische Beleuchtung erschien im Jahre 1856 in der Zeitschrift Jeschurun. Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich daher auf die erste Ausgabe des Graetz'schen Werkes.

wiederum Schüler, die alles in verkleinertem Maßstabe wiedergäben. Das tue übrigens der Treue der Zeichnung keinen Eintrag. Wenn nur die Proportion der Teile untereinander richtig gefaßt und wiedergegeben werde, so werde die Zeichnung in jeder Dimension doch ein treues Abbild der Vorlage enthalten. Diese Eigentümlichkeit unseres Freundes würde daher die Ähnlichkeit seiner Bilder noch nicht sehr beeinträchtigen. Allein es sei mit dem Porträtieren eine eigene Sache. Bei allen übrigen Gegenständen male vorzugsweise das sinnliche Auge, und die Bilder erhalten eine mehr und minder vollendete Objektivität. Allein den Menschen schaue der Mensch nicht nur mit dem Auge. Es ist das Gemüt, das jeden Blick begleitet. Unwillkürlich gestalte sich bei jedem Anblick eines Menschen zugleich die Vorstellung einer geistigen Persönlichkeit, die wir vor uns haben in unserem Gemüte, und dieses, größtenteils von Ab- und Zuneigung begleitete Gemütsbild influiere unwillkürlich auf den Pinsel der Hand. Ist nun ein solches Gemütsbild oft sehr unrichtig, jedenfalls nur subjektiv, nicht selten von einem nur zufällig und vorübergehend in Miene und Haltung des zu Porträtierenden hervortretenden Zuge, ja häufig auch noch durch das ebenso zufällige Wohl- oder Übelbefinden, durch die ebenso zufällige Stimmung oder Mißstimmung des Malenden bedingt, so begreife sich's leicht, warum wir so manches Porträt finden, das man im allgemeinen nicht mißlungen nennen kann, das aber dennoch etwas Fremdartiges, Unwahres enthält, das namentlich den mit der Persönlichkeit des Gemalten näher Vertrauten, seinen nächsten Freunden und Verwandten, so widersteht, daß sie das Porträt entschieden verwerfen, weil eben der Maler einen zufälligen, vorübergehenden, und noch dazu nach subjektivem Eindruck wiedergegebenen Zug nun als stehenden Typus der Persönlichkeit hingemalt hat, der aber zu dem aus näherer Bekanntschaft wahreren Gemütsbilde im Herzen der Freunde und Verwandten in schreiendem Widerspruch steht. Was nun unsern taubstummen Freund betrifft, so wäre es wohl einer psychologischen Untersuchung wert, ob der Eindruck eines Menschen auf das Gemüt eines Taubstummen nicht von dem Gemütsbilde in dem Inneren eines Vollsinnigen wesentlich verschieden und dadurch folgerichtig den von Taubstummen gemalten Portraits immer etwas Fremdartiges innwohnen werde. —

So weit mein palettkundiger Freund.

Denken wir uns nun einen Maler, dessen Sehwinkel die entgegengesetzte Eigentümlichkeit, die der Verkleinerung, von der Natur erhalten, der also ohnehin schon alles mit diesem subjektiven verkleinernden Sinne

erfassen würde. — Denken wir uns ferner, daß dieser Maler nun eine ganze Reihe von Jahren hindurch Porträts skizziert hätte, zu denen ihm aber nicht die Urbilder ordentlich gesessen, sondern zu deren Entwurf ihm irgend ein vereinzelter, zufällig zu seiner Anschauung gekommener und dazu noch vielleicht gar flüchtig und unrichtig aufgefaßter Zug irgend einer Persönlichkeit genügte, um mit schöpferischer Phantasie ex ungue leonem, aus diesem vereinzelten Zug den ganzen Mann zu konstruieren, ja, der in diesen Phantasieporträts seine Urbilder fixierte, wie er sie gerade ein einziges Mal, in einem unbewachten Momente des Affektes, der Stellung, der Beschäftigung erblickte, den einen im Schlafrock, den andern in Gala, den einen spielend, den andern denkend, lachend den einen, weinend den andern, zürnend diesen, scherzend jenen, entrüstet, hochmütig, keck die einen, niedergeschlagen, ängstlich, demütig, verlegen die andern, und somit das, was vielleicht nur einmal in ihrem Leben angeschlagener Ton auf der Gemütsklaviatur seiner Urbilder gewesen, gleichsam als Grundton, als bleibenden Charakter seinen Phantasieporträts aufdrückte. — Denken wir uns dann, daß nun nach Jahren dieser Maler seine vermeintlichen Porträtskizzen aus seiner Mappe vor uns hinbreitet, und sie uns nicht nur als wirkliche Porträts vorstellt, sich nicht mit dem einen Irrtum begnügt, uns den momentan abgelauschten Zug als Charakter darzustellen, uns zu sagen: Seht, der war ein Lacher, jener ein Jähzorniger, dieser spielte immer, jener war immer voll tiefsinniger Gedanken, dieser ging immer im Schlafrock, jener war putzsüchtig u. s. w. u. s. w., sondern der zu diesem ungeheuren Irrtum noch den traurigeren hinzufügte, seine Phantasiebilder nicht nur als Porträts von Individuen, sondern gar als Charakterbilder ihrer Zeiten darzustellen, und zu uns spricht: in dieser Zeit lachten die Menschen, in jener waren sie betrübt, diese Zeit war hochmütig, jene ängstlich bescheiden u. s. w. u. s. w. — und wenn wir etwas ungläubig den Kopf schütteln, uns aus alten Chroniken beweist, daß dies gar nicht anders sein konnte: Anno so und so waren die Kirschen sauer, darum verzogen alle Menschen trübselig den Mund; Anno so und so hing der Himmel voll Geigen, darum waren die Menschen alle so freundlich u. s. w. u. s. w., ja, der sich in diese Phantasien so fest hineingelebt, und sie für so volle Wahrheit hielte, daß er um der lieben Vollständigkeit willen, wo ihm zu einem Porträt die Notiz einer Chronik, oder zu einer Notiz ein Porträt, oder hie und da auch beides fehlte, frisch weg aus der Zeitennotiz ein Porträt, und zum Porträt eine Zeitennotiz zu entwerfen, und wo ihm beides fehlte, die Lücke phantasiereich zu überbrücken verstand —

denken wir das alles zusammen — so haben wir die Geschichte der Juden von Dr. H. Grätz.

Die obigen Zeilen wurden bald nach Erscheinen dieser Geschichte einem Freunde geschrieben, der um meine Ansicht über den Wert dieses Buches gebeten hatte. Es war dies der Eindruck, den diese Schrift nach einem einmaligen Durchlesen machte, ohne daß bereits die darin niedergelegten Ansichten und Schilderungen mit den zu Grunde gelegten Daten und den Quellen im einzelnen geprüft worden waren. Auch nur ein flüchtiger Einblick in diese sogenannte „Geschichte der Juden" sagt jedem, der auch nur einigermaßen mit dem Schrifttum vertraut ist, aus welchem sie geschöpft sein will, daß hier mehr Dichtung als Wahrheit vorliege und das Ganze ein leider nicht überraschendes Phantasiestück jener oberflächlichen Kombinationsmanier bilde, die unsere Zeitgenossen „Wissenschaftlichkeit" nennen.

Ich habe seitdem diese Schrift im einzelnen aus den Quellen geprüft und hat sich mir dieselbe, — ganz abgesehen von dem religiösen Systeme, das ihr als Grundanschauung zur Basis dient und dem ihre Ergebnisse als Stützpunkt dienen sollen, — rein von dem Standpunkte der Wissenschaft, als ein Produkt der verwerflichsten Leichtfertigkeit und der leichtsinnigsten Ungründlichkeit dargestellt, so daß es mir als eine heilige Pflicht erschienen, die Ergebnisse dieser Prüfung in ungeschminkter Tatsächlichkeit dem Publikum vorzulegen. Mögen die Redlichen aller Parteien richten, in wie weit in dieser Schrift der Wahrhaftigkeit und Gründlichkeit gehuldigt worden, welche die Grundbedingung einer jeden wissenschaftlichen Erscheinung bilden und deren Verletzung nie verderblicher sich rächt, als da, wo es sich nicht um die Würdigung der Antiquitäten einer bereits abgelebten geschichtlichen Erscheinung handelt, sondern wo die historische Vergangenheit solcher Momente dem zeitgenössischen Bewußtsein klar gemacht werden soll, die mit ihren Konsequenzen noch tief in die lebendige Gegenwart hineinragen, ja die noch die wesenhafteste Basis eines ganzen religiösen Volkslebens mit allen seinen individuellen und gesamtheitlichen Entwickelungen bilden.

Wie der Verfasser dieser Geschichte richtig erkannt hat, bildet die jüdische Literaturgeschichte den eigentlichen Kern der jüdischen Geschichte, zu welchem sich die äußere politische Leidensgeschichte der Juden nur wie die leider bittere Schale verhält. Mit diesem Kerne haben wir es auch hier nun vorzüglich zu tun und lassen die in diesem Geschichtswerke enthaltenen Schilderungen der politischen Seite der jüdischen Vergangenheit für jetzt noch abseits liegen.

Der uns vorliegende, die talmudische Periode umfassende Band dieser Geschichte enthält eine Reihe von Charakterbildern aller derjenigen Persönlichkeiten, die als die vornehmsten Träger der talmudischen Überlieferungslehre hervorragen. Der Verfasser gibt überall eine bestimmte Charakteristik der Lehrwirksamkeit dieser Persönlichkeiten und bemüht sich, dadurch einen Pragmatismus der von ihm zu schildernden Geschichte der jüdischen Lehre zu gewinnen, daß er die Motive zu den von diesen Persönlichkeiten überlieferten und verbreiteten Lehren und Lehrweisen nicht in der Objektivität des von ihnen empfangenen und durch sie weiter getragenen Gesetzes erkennt, sondern sie aus der Subjektivität ihres Temperamentes, ihrer psychologischen Anlagen und ihrer — von dem Verfasser übrigens größtenteils aller egoistischen Färbung entkleideten — hierarchisch-diplomatischen Bestrebungen hervorgehen läßt. Sie sind ihm nicht Träger, sondern Schöpfer der Tradition — und die talmudische Lehre, die in allen den Exilsjahrhunderten herab die jüdische Vergangenheit als lebengestaltendes Gesetz getragen, ist nichts als das Produkt der jeweiligen Temperaments- und psychologischen Begabtheit jener besonderen Persönlichkeiten und der jeweiligen Geltung, welche die eine vor der andern unter den Sympathien ihrer Zeitgenossen gefunden.

Die dogmatische Würdigung dieser Ansicht von Tradition, die eigentlich Nichttradition, oder nur abwärts, nur so viel Tradition ist, als auch heute noch jeder Lehrer seinen Schülern tradiert, aber nicht aufwärts Tradition ist, nicht vom Sinai empfangene Tradition ist — die dogmatische Würdigung dieser Ansicht überlassen wir hier umsomehr dem dogmatischen Gewissen des Verfassers, als derselbe den eigentlichen Raum zu deren Darlegung und Begründung in den noch nicht erschienenen vorangehenden Bänden dieses Geschichtswerkes finden wird und diese Ansicht in dem vorliegenden Bande als bereits begründete Voraussetzung erscheint.

Aber vor dem kritischen Forum der Wissenschaft hat dieses Geschichtswerk wie jedes andere Rechenschaft abzulegen und insbesondere die Richtigkeit und Zulänglichkeit der Tatsachen darzulegen, auf welchen es die Charakteristik der Personen und Sachen, hier der Lehrer und der Lehren, basiert.

Versuchen wir daher einen Gang durch die historische Bildergallerie talmudischer Größen, die uns der Verfasser aufgestellt, und fragen wir nach der historischen Treue der uns gegebenen Schilderungen.

II.

Rabbi Jochanan ben Sakkai.

Mit dem zweiten Untergang des jüdischen Staatenlebens beginnt die vorliegende Periode und begegnen wir da zuerst R. Jochanan b. Sakkai, von dem uns S. 11 der Verfasser erzählt, daß er es unternommen, dem durch die Katastrophe „tieferschütterten Volke eine neue Richtung vorzuzeichnen und die erstarrten Volksglieder wieder zu beleben."

„In den Revolutionsstürmen gehörte er, „infolge seines friedlichen Charakters", zu der Friedenspartei; mehrere Mal hatte er Volk und und Zeloten zur Übergabe der Stadt Jerusalem und zur Unterwürfigkeit unter die Römer nachdrücklich ermahnt. „Warum wollt ihr die Stadt zerstören und den Tempel dem Feuer preisgeben?" sprach er zu den Führern der Revolution" — halten wir einen Augenblick inne.

Über das angebliche Unternehmen R. Jochanan b. Sakkais, dem Volke eine neue Richtung vorzuzeichnen, werden wir sogleich noch das Ausführliche hören und prüfen.

Prüfen wir nur einmal vorgängig gleich diesen ersten, charakterisierenden Pinselstrich von der „Friedfertigkeit des Charakters" dieses talmudischen Heroen, und seinem daraus motivierten politischen Verhalten während der großen welthistorischen Katastrophe seiner Nation. So unerheblich dieser Zug an sich manchem erscheinen möge, so kennzeichnet er doch zu sehr schon von vornherein die ganze Manier dieses Historikers, als daß wir nicht dabei verweilen dürften. Was weiß der Verfasser über den „Charakter" des R. J. b. S.? Was kann er darüber wissen? Wo geben die Quellen unseres Schrifttums auch nur eine einzige Tatsache an, aus welcher sich ein Urteil, oder auch nur eine Vorstellung über die Friedfertigkeit oder die Streitsüchtigkeit des R. J. b. S. bilden ließe, es sei denn — was aber der Verfasser nicht erwähnt — daß Berachoth 17,1 erzählt wird, er habe sich auf der Straße von niemandem, auch nicht einmal von einem Heiden, mit dem Gruße zuvorkommen lassen? Doch halt! Der Verfasser gibt uns selbst die Quelle seiner Schilderung, er erzählt S. 19 zur Charakteristik seiner Behandlung der Agada, er habe unter anderem das Verbot beim Bau des Altars eiserne Werkzeuge zu gebrauchen, sehr sinnig gedeutet, das Eisen sei Symbol des Krieges und der Zwietracht, der Altar hingegen das Symbol des Friedens und der Sühne, darum soll das Eisen vom Altar fern bleiben, daraus habe er den hohen Wert des Friedens und der Friedensstiftung gefolgert und dies seien dieselben Grundsätze, die

ihn bewogen haben, mit den Römern gegen die Revolution zu halten. Also es genügt, aus dem vierzigjährigen, vielleicht sogar mehr als vierzigjährigen Lehramte eines Mannes eine einzelne, in Erläuterung einer Schriftstelle gewonnene Sentenz zu wissen — um daraus seinen Charakter historisch festzustellen! Und nun noch gar eine Sentenz über den Wert des Friedens! Gab es und gibt es einen Lehrer und Weisen in Israel, der nicht den hohen Wert des Friedens gelehrt! „Haben doch," nach dem Ausdruck eines andern Weisen, „alle Propheten uns kaum ein anderes Wort in den Mund gelegt, als Schalom! Frieden!" So waren demnach alle unsere Lehrer friedfertigen Charakters und diese Friedfertigkeit wäre nichts Charakteristisches R. J. b. Sakkais! Wollten wir in die Manier des Verfassers verfallen, der ex ungue leonem, d. h. aus einem ausgefallenen Barthaar den ganzen Menschen konstruiert, wir würden ihm entgegenhalten, wie, wenigstens nach der Lesart im Jalkut, Ps. 29, die eben von uns zitierten Worte über den hohen Wert des Friedens aus dem Munde des R. Elieser Haggadol stammen, von dessen starrer, ungefügiger Gemütsart der Verfasser S. 52 uns erzählt, und wie dort die herrlichsten Worte des R. Meier über den Frieden überliefert sind, der doch, nach der Erzählung des Verfassers S. 225 dem Patriarchen R. Schimeon b. Gamliel gegenüber unversöhnlich blieb, und ebenso von Bar Kappara, trotz seiner satyrischen Ader uns dort die trefflichsten Lehren über den hohen Wert des Friedens aufbewahrt sind. Oder wir würden darauf hinweisen, wie den angeblichen Friedensstiftungsversuchen des R. J. b. Sakkai gegenüber, das Volk und die Zeloten ihm seine eigene Lehre über den hohen unveräußerlichen Wert der Freiheit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit hätten entgegen halten können! Wie, hätten sie ihm sagen können, wir sollen uns gefügig der römischen Gewaltherrschaft beugen, sollen lediglich um des Friedens willen, den freien Nacken vom Römerjoche knechten lassen, hast du uns nicht selbst gelehrt: (Kiduschin 22 und Jalkut Mischpatim) darum werde dem Freiheit verscherzenden Juden das Ohr gebohrt, weil eben das Ohr am Sinai vernommen: Meinem Dienste gehören Israels Söhne, meine Diener sind sie, und da soll der Jude hingehen und sich freiwillig zum Sklaven eines Sterblichen machen?

Was soll aber auch überhaupt die Friedfertigkeit hier! Sei R. J. b. Sakkai der friedfertigste Mensch von der Welt gewesen — und wir haben wahrlich keinen Grund, an der Friedfertigkeit seines Charakters zu zweifeln — sieht der Verfasser nicht, fühlt er es nicht, welche Schmach und Jämmerlichkeit er mit dieser Motivierung seinem talmudischen Heros

andichtet! Um das welthistorische Geschick seines Volkes, um die Selbständigkeit und Freiheit seiner Nation fielen die Würfel und — R. J. b. Sakkai, der Träger und Retter der jüdisch-nationalen Zukunft — horcht auf den Friedensapostel in seiner milden Brust! Hinz und Kunz haben einen Bierhausstreit und der friedfertige Peter, der den lauten Streit und die zerbrochenen Gläser und die blutig geschlagenen Gesichter nicht vertragen kann, tritt dazwischen: um des lieben Friedens willen, ihr Nachbarn, vertragt euch doch und seid ruhig! War denn der Verfasser in solcher Verlegenheit um das Motiv, welches R. J. b. Sakkai für den Frieden mit den Römern stimmte, daß er diesen jüdischen Mann zum jämmerlichen Schwächling entstellt? „Warum wollt ihr die Stadt zerstören und den Tempel dem Feuer preisgeben?" sprach er — nach des Verfassers eigenem Zitat, S. 11 — zu den Führern der Revolution und war damit nicht alles gesagt? R. J. b. Sakkai erkannte die Erfolglosigkeit des fernern Widerstandes, und es galt ihm die religiöse Selbständigkeit um den Preis tributär politischer Abhängigkeit zu retten. Hatte sich denn die makkabäische und herodianische Staatswirtschaft so heilsam für das wahre jüdische Element bewiesen, daß ein Mann, wie R. J. b. S. jene nicht preisgeben sollte, um diese zu retten? Allein dem Verfasser ist die Manie, alles aus pathologischen Sympathien oder Antipathien zu motivieren, so zum historischen Bedürfnis geworden, daß er selbst klar ausgesprochene Beweggründe verschmäht und hinter allem den pathologischen Hintergrund der Subjektivität wittert. Wir haben aber gleich bei diesem Eingange um so lieber verweilt, je mehr der Gegenstand der eigentlichen Geschichte der Lehre fern steht, um an einem mehr untergeordneten Zuge die Manier des Verfassers zu veranschaulichen.

Wir gehen weiter.

„Als die Nachricht einlief, daß die Stadt gefallen und der Tempel in Flammen aufgelodert war, zerriß R. Jochanan und seine Jünger ihre Kleider, trauerten und jammerten, wie um den Tod eines Nahverwandten. Aber der Meister verzweifelte nicht wie die Jünger; denn er erkannte es, daß das Wesen des Judentums nicht unauflöslich an Tempel und Altar gebunden sei, um mit ihm unterzugehen. Er tröstete vielmehr seine trauernden Schüler über den Verlust der Sühnestätte mit der treffenden Bemerkung, daß Wohltätigkeit das Opfer ersetze, wie es in der Schrift heißt: „denn ich habe an Mildtätigkeit Gefallen und nicht an Opfer." (Abot di R. N. 4). Diese freie Ansicht über den Wert der Opfer ließ ihn klar erkennen, daß vor allem nötig sei, einen neuen Mittelpunkt anstatt des Tempels hinzustellen."

Die „Verzweiflung" der „Jünger", die mit dem Untergange des Tempels den Untergang des „Wesens" des Judentums bejammerten — die freiere Ansicht des Meisters über den Wert der Opfer — die ihm daraus erwachsene Erkenntnis der Notwendigkeit, einen „neuen Mittelpunkt statt des Tempels hinzustellen" — Sehen wir uns alles einmal in den Quellen an, wieviel wahres an allem diesen sei.

„בעם אחת", einmal, lautet die Stelle in Abot di R. N., „einmal war R. J. b. S. außerhalb Jerusalems gegangen und R. Josua folgte ihm und sah den Tempel in Trümmern. Wehe uns, sprach R. Josua, um diesen zertrümmerten Tempel, die Stätte, an welcher Israels Sünden gesühnt werden! Betrübe dich nicht darum, mein Sohn, entgegnete ihm R. J. b. S., wir haben eine Sühne, die ihr gleich steht, die Mildtätigkeit, von der es heißt, denn ich habe Mildtätigkeit verlangt und nicht Opfer."

Also ein Jünger sieht in Begleitung des Meisters gelegentlich einmal die Trümmer des Tempels, und der Anblick dieser Trümmer weckt einen Seufzer in der Brust des Jüngers über die Zerstörung der Stätte, wo Israels Sühne vollbracht werden soll. — Das ist die „Verzweiflung" „der Jünger" über den drohenden Untergang des „Wesens" des Judentums!

So amplifiziert und generalisiert diese Geschichte alles, und dies ist das zweite Hauptgebrechen dieses Geschichtswerks. Jedes einzelne Faktum ist ihr nur ein Exempel. Wird irgendwo von einem Rabbinen erzählt, er habe einmal dies oder jenes getan, so berichtet die Geschichte: der Rabbi — — pflegte so und so zu verfahren, unter anderem tat er einmal — —

So auch hier. Der eine Jünger wird zum Kollektivum der Jünger, damit der Meister mit der freien Ansicht umsomehr hervorrage. Der gelegentliche Seufzer — wird zur Verzweiflung. Der Verlust der Opfersühne — zum Untergang des Wesens des Judentums!

Und wer war dieser einzelne „verzweifelnde" Jünger? Rabbi Josua, eben der Rabbi Josua, von dem uns Baba bathra 60, 2. erzählt, daß, als nach der Zerstörung des Tempels eine große Anzahl im Volke ihrem Trauergefühle durch Entsagung alles Fleisches- und Weingenusses Ausdruck zu geben anfingen, er, R. Josua, es war, der diesem Übermaße der Trauer entgegen getreten!

Eine ruhige Erwägung würde ja auch, soll überhaupt aus jener Stelle in Abot di R. N. auf die Wirkung geschlossen werden, die durch die Zerstörung des Tempels in den Gemütern der Jünger des R. J. b. S.

hervorgerufen, gerade aus dieser Stelle mit besserem Fug das Gegenteil geschlossen haben. Daß dieser Seufzer erst durch den gelegentlichen Anblick der Tempelruinen hervorgerufen worden, beweist ja klar, daß der Schmerz um den Untergang des Tempels im sonstigen gewöhnlichen Leben nicht eben überwältigend hervorgetreten sein müsse. Daß R. J. b. S. jenen Trost eben nur auf einem Spaziergange einem gelegentlich sich äußernden Schmerzgefühle spenden mußte, bekundet zur Genüge, daß ihm in seinem Lehrumgange mit seinen Jüngern nicht eben viel Gelegenheit dazu geboten worden sei, und nicht nur R. Josua, sondern überhaupt die Jünger sehr weit entfernt von der Verzweiflung gewesen sein müssen, die ihnen unser Verfasser andichtet. Aber es beweist noch mehr. Es beweist, daß jene „freiere Ansicht von dem Werte der Opfer", wie der Verfasser es nennt, keineswegs in dem Gedankenkreise des R. J. b. S. so in den Vordergrund getreten sein könne, daß sie, wie der Verfasser dem notwendigen Pragmatismus zu Liebe statuiert, der Boden gewesen, aus welchem seine nunmehrige Wirksamkeit für seine Nation erwachsen! Wie hätte sie sonst nicht seine ganze Lehrweise durchdrungen! Wie hätte er nicht für diese „neue Idee", diese pragmatische Wurzel aller jüdischen Zukunft, zu allererst seine Jünger gewinnen müssen, wie vertraut hätte dieser Gedanke des Meisters dem Geiste und dem Herzen der Jünger sein müssen — und siehe, ein gelegentlicher Seufzer auf einem Spaziergange veranlaßt seine Äußerung. — —

Was ist's denn auch überhaupt mit dieser angeblichen freien Ansicht des R. J. b. S. über den Wert der Opfer, mit welcher er über seine Zeitgenossen sollte hervorgeragt haben, und die die Wurzel seines ganzen großartigen — dem Verfasser zufolge — reformatorischen Wirkens geworden? Ist das nicht derselbe R. Jochanan ben Sakkai, der Baba Bathra 10, 2 im Kreise seiner Schüler lehrte: Wie das Sündopfer Israel sühnt, so sühnt Mildtätigkeit die Heiden! Es muß demnach R. J. b. S. doch das Opfer für Israel einen nennenswerten Wert neben der Mildtätigkeit und zwar einen solchen gehabt haben, der Israel vor den Heiden zur bevorzugenden Eigentümlichkeit diente — und den es jedenfalls mit dem Untergang des Tempels eingebüßt! Man zeige uns aber auch in dem ganzen kommenden Wirken des R. J. b. S. auch nur die leiseste Spur, daß er irgend für die Pflege der Mildtätigkeit, dieser angeblich für die Opfersühne subsidiarisch einzutreten geeigneten Seite des Judentums tätig gewesen! Der Mittelpunkt den, wie der Verfasser meint, er schuf, den, wie wir sehen werden, er in Wahrheit nur trug, dieser Mittelpunkt, galt spezifisch andern Entwickelungsseiten des Juden-

tums und unter allen durch den Untergang des Tempels hervorgerufenen Thekanoth des R. J. b. S., die wir wohl bald näher zu betrachten Gelegenheit bekommen, ist keine einzige, die der „Mildtätigkeit" auch nur irgend wie zur Stütze diente. Endlich aber, wie lange soll noch die ganze Lüge von einer einer späteren Zeit vorbehalten gebliebenen sogenannten „freien Ansicht von dem Werte der Opfer", von Mund zu Mund, nein von Feder zu Feder, getragen werden, und die Ansichten unkundiger Zeitgenossen betören? Man zeige uns doch, ja, man zeige uns doch auch nur einen einzigen, ja auch nur einen einzigen Satz, ein einziges Wort aus dem ganzen Gebiete des Schrifttums während des ersten und zweiten Tempels, wo dem Opfer ein mehr als gebührender Wert beigelegt wird, wo etwa reichliche freiwillige Opferspenden, als besonders verdienstliche Werke gepriesen werden! Weder in den 24 Büchern der Bibel noch in den zur Hälfte der Tempelszeit angehörenden Pirke Aboth, oder in den gleichzeitigen Midraschim davon eine Spur! Irren wir nicht, so wird in den ganzen Pirke Aboth — außer, wo von den eigentlichen Wundern des Tempels (V, 5) gesprochen wird — das Opfer kaum mit einer Silbe erwähnt. Darüber ist das jüdische Schrifttum von Anfang bis zu Ende einig. Es ist keinem Lehrer oder Lehrjünger in Israel je eingefallen, den Opferdienst als das Wesen des Judentums zu betrachten, um mit seinem Untergang den Untergang des Judentums zu befürchten. Das ist die patristische Phantasie um die Notwendigkeit des christlichen, angeblichen, stellvertretenden Sühnetodes zu motivieren. Aber in jüdischer Brust hat der Gedanke nie gewohnt. Ebenso wenig aber auch der entgegengesetzte, der in dem Untergange des Tempels und dem Aufhören der Opfer einen Fortschritt erblickt. Am allerentferntesten von einem solchen Gedanken aber war vielleicht eben R. J. b. S., der nur מפני התקלה, wegen zu befürchtender mißbräuchlichen Profanbenutzung, selbst noch heutigen Tages einen Proselyten nicht das Geld zum Opfer seiner Bundesweihe zurücklegen läßt, das er jedoch ohne diese Befürchtung auch heute noch weihen lassen würde, שמא יבנה ב'המק בימיו ויקריבנו, um sein Weihopfer zu bringen, wenn er etwa den Wiederaufbau des Tempels erlebte (Rosch. Hasch. 31, 2), und der — nach Auffassung der סתם גמרא wenigstens — die Bestimmung יום הנף כולו אסור aus ähnlicher Rücksicht auf den jeden Tag zu erwartenden Wiederaufbau des Tempels und die sodann wieder stattfindende Darbringung des Pflichtopfers statuierte מהרה יבנה ב'המק ויאמרו אשתקד (das. 30, 1).

Was sollen wir aber nun in der Tat zu der eigentümlichen Logik des Verfassers sagen? „Die freie Ansicht über den Wert der Opfer

ließ ihn klar erkennen, daß vor allem nötig sei, einen neuen Mittelpunkt anstatt des Tempels hinzustellen." Also weil R. J. b. S. angeblich eine freie Ansicht über den Wert der Opfer hatte, weil er sie als nichts Wesentliches betrachtete, weil er demnach den Verlust des Tempels nicht gar eben so hoch anschlagen konnte, darum — erkannte er es als erste Notwendigkeit einen neuen Mittelpunkt anstatt des Tempels, also einen Ersatz des Tempels zu schaffen! Wenn ihm der Verlust wesentlicher erschienen wäre, hätte er es für weniger nötig erachtet, die Lücke mit einer neuen Schöpfung auszufüllen!

Gehen wir aber zu dieser vermeintlich neuen Schöpfung selbst über, für welche alles Bisherige nur die notwendige pragmatische Einleitung hat bilden sollen, und durch welche, wie uns der Verfasser gleich eingangs verkündet, R. J. b. S. dem tieferschütterten Volke „eine neue Richtung vorgezeichnet", „ihm einen neuen Mittelpunkt anstatt des Tempels hingestellt".

Hören wir den Verfasser S. 14:

„Er ließ in Jabneh ein Synhedrion zusammentreten, für dessen Präsidenten er umso eher anerkannt wurde, als u. s. w. Dem jamnensischen Synhedrion übertrug dessen Gründer vor allem die religiöse Machtvollkommenheit, welche es in Jerusalem besessen hatte, mit der zugleich die richterlichen Funktionen eines Obertribunals verbunden waren. Nur die vollgültige Autorität R. Jochanans konnte ein solches Werk, wie die Schöpfung und Kräftigung eines Synhedrion unter den ungünstigsten Umständen zu Stande bringen. Denn er mußte der herrschenden Ansicht entgegentreten, daß der Synhedrialkörper lediglich innerhalb der Tempelhalle (Lischchat-ha-Gazit) Befugnis habe, außerhalb dieser Stätte verliere er aber seinen gesetzgebenden und gesetzentscheidenden Charakter und höre auf Vertretung der Nation zu sein. Das Synhedrion und dessen Funktionen galten bis dahin selbst nur als ein wesentlicher Teil des Tempellebens und ohne dessen Bestand gar nicht denkbar. R. Jochanan löste also die Synhedrialfunktionen von der Tempelstätte ab und übertrug sie auf Jabneh, gleichsam, als wenn er die Seele des Tempels aus einem verscheidenden Leibe in einen andern eingehaucht hätte. Ohne daß dieser Akt irgendwo Widerspruch gefunden hätte, vertrat Jabneh von nun an Jerusalem ganz und gar, es wurde der religiöse und nationale Mittelpunkt für die zerstreuten Gemeinden."

Greifen wir sofort den Kern der ganzen Darlegung, die Ansicht über die Gebundenheit der Synhedrialautorität an die Tempelhalle,

heraus, welche bis zu R. J. b. S. die herrschende gewesen sein soll, und welcher dieser mit seiner vermeintlich neuen Schöpfung habe entgegentreten müssen.

Denn wenn sich diese Behauptung als falsch erweisen sollte, wenn es klarer als der Tag sein sollte, daß diese ganze Behauptung einer herrschend gewesen sein sollenden Ansicht, als ob ein Synhedrion außerhalb der Lischchat-ha-Gazit gar nicht denkbar wäre, eine totale Unwahrheit enthalte, wenn es evident sein sollte, daß die gesetzliche Existenz eines Synhedrions mit gesetzgebendem und gesetzentscheidendem Charakter außerhalb der Tempelhalle, außerhalb Jerusalems, ja außerhalb Palästinas lange, lange vor R. Jochanan ben Sakkai theoretisch und praktisch vorhanden gewesen — wenn dieses alles bis zur Evidenz dargetan werden kann, dann fällt doch wohl das ganze Gebäude von der reformatorischen Größe und Kühnheit des R. J. b. S. in Schutt zusammen, dann hat doch R. J. b. S. nichts anderes ausgeführt, als — was schon von vornherein für solche Verhältnisse im Gesetze vorbereitet da lag, und was gleich ihm ein jeder andere ausgeführt hätte, der nur, wie er, mitten im Zusammensturz der politischen Größe seines Volkes die Besonnenheit und den klaren Blick für die ewigen Diktate des religiösen Gesetze bewahrte, dann — ist es begreiflich, warum dieser, nach dem Verfasser der herrschenden Meinung so schroff entgegentretende Akt doch nirgendwo Widerspruch gefunden, weil er eben, weit entfernt, der herrschenden Meinung entgegen zu treten, nur das verwirklichte, was die herrschende Meinung erwartete — dann endlich verwandelt sich die Bewunderung Rabbi Jochanans in die Bewunderung der göttlichen Größe eines Gesetzes, das so von vornherein für alle Katastrophen berechnet, seine ewigen Triumphe feiert und sich in jeder Zeit und für jede Zeit seine kräftigen Träger zu schaffen weiß.

Wohlan denn: ארבעים שנה עד לא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות למאי הלכתא לימד וגו' שלא דנו דיני נפשות מ"ט כיון דחזו דנפישי להו רוצחין ולא יכלי למיתן אמרו מושב גנלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייבו דכתיב ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא מלמד שהמקום גורם (ע"ז, ח').

Also bereits 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels, als das „Tempelleben", noch unangetastet, das sozialpolitische Leben aber argen Wirren verfallen war, hatte das Synhedrion **freiwillig** die Tempelhalle, Lischchat-ha-Gazit, verlassen, an welche Stätte, nach des Verfassers fälschlicher Meinung ihre ganze gesetzgebende und gesetzentscheidende Autorität geknüpft gewesen, hatte sich also bereits

selbst „von der Tempelstätte abgelöst". Und welche Folge hatte dieses Scheiden aus der Tempelstätte? Keine andere als die, daß damit die Befugnis zur Ausübung der peinlichen Kriminaljustiz zur Ausübung der דיני נפשות, verloren gegangen. Über Leben und Tod hatte innerhalb und außerhalb Judäa ein menschliches Gericht in Israel das Urteil nur so lange, als das höchste Synhedrialtribunal, dessen Delegierte alle anderen waren, seinen Sitz neben dem Altar der Sühne im Gotteshause hatte. Sobald es seinen Sitz verlegte, gleichgültig wohin, in Jerusalem oder außerhalb Jerusalems, ging für es selber, wie für alle Gerichtstribunale die Befugnis über Leben und Tod verloren. (Siehe Sanhedrin, 52, 2. Aboda Sara, 1. c. Mackoth 6, a. Maimonides Hilchoth Sanhedrin 14, 11—14.) Dies ist die einzige Prärogative, die mit dem Sitz in der Lischchat-ha-Gazit eingebüßt ward. Daß ein זקן ממרה sodann auch nicht חייב מיתה על המראתו ist, ist schon implicite in dieser gesetzlichen Bestimmung enthalten. In jeder andern Beziehung der gesetzgebenden und gesetzentscheidenden Befugnis finden wir nirgends die Autorität des Synhedrion an den Sitz in der Tempelhalle gebunden. Es ist das reine Erdichtung des Verfassers, die er darum auch ohne weiteres als Axiom hinstellt, ohne auch nur einen Beweis dafür vorzubringen.

Vierzig Jahre lang bestand demnach bereits das Synhedrion außerhalb der Tempelhalle in jeder andern Beziehung in voller Kraft und Wirksamkeit — sind uns doch noch Gesetzanordnungen überliefert, die ausdrücklich aus den Zeiten des Krieges mit Vespasian und Titus datieren: בימות של אספסיינוס גזרו — בימות של מישים גזרו (Sota 49, 1. Mischna)! — und R. J. b. S. hatte nichts anderes zu tun, als das Synhedrion, nicht aus dem Tempel, sondern aus Jerusalem nach Jabneh zu flüchten. Ja, es ist noch gar nicht einmal entschieden, ob nicht schon vor der Zerstörung des Tempels das Synhedrion nach Jabneh gewandert war, wie aus Raschi und Tosafoth Sanhedrin 89, a hervorgeht, nach dem eigenen Geständnis des Verfassers S. 485 als historisches Faktum in die Bücher der jüdischen Geschichte übergegangen ist, und ja auch aus der nach Gittin 56, b von R. J. b. S. an Titus gerichteten Bitte: תן לי יבנה וחכמיה, Gewähre mir Jabneh und seine Weisen, deutlich erhellt. Freilich erklärt der Verfasser diese Lesart als ein offenbares ὕστερον πρότερον, und die in Abot di R. N. c. 4 enthaltene Fassung als die jedenfalls ursprünglichere. Allein die höhere Kritik des Verfassers ist gewiß die erste, die einer Lesart des Abot di R. N. vor der in der Gemara recipierten eine größere Authen

tizität einräumt, wenngleich diese letztere einer vorgefaßten Meinung etwas unbequem ist. Ist nun die Mitteilung der Gemara die richtige — und es ist jedenfalls nichts Entscheidendes dagegen — dann schrumpft die angebliche reformatorische Größe R. J. b. S.'s auf Null zusammen, dann hat derselbe kein anderes Verdienst, als erhalten zu haben, was vollständig schon vor der Zerstörung bestanden. Diesem sei jedoch wie ihm wolle; das steht unerschütterlich fest, höchstens hat R. J. b. S. das Synhedrion nicht aus dem Tempel, sondern aus Jerusalem nach Jabneh verlegt; — eine Verlegung, die aber gesetzlich keinerlei Schmälerung der Autorität zu bringen hatte. Denn nur zwischen der Tempelhalle, Lischchath-ha-Gazit und allen übrigen Örtlichkeiten, Jerusalem mit inbegriffen, bestand ein Unterschied in der Befugnis. Jerusalem aber hatte vor allen andern Städten hinsichtlich der Synhedrialbefugnis nicht die geringste Prärogative.

Es ist aber auch endlich eine reine Erdichtung des Verfassers, daß mit dem Zusammentritt des Synhedrion in Jabneh die Tempelprärogative der Synhedrialautorität wiederhergestellt worden sei, oder wie sich der Verfasser poetisch ausdrückt: die Seele des Tempels aus einem verscheidenden Leibe in einen andern eingehaucht worden. Dieses ganze Wiederbelebungswunder ist nichts als eine Phantasmagorie aus dem Bereiche der höheren kritischen Magie, sie hat in der Wirklichkeit nirgends einen Boden. Was mit dem Zusammensturz des Tempels, ja mit dem bloßen Verlassen der Lischchat-ha-Gazit verschieden, blieb erstorben und wird nicht eher wieder erstehen, bis „einst der Priester wieder dastehen wird mit den Urim und Thumim." Was aber durch R. J. b. S. am Leben erhalten wurde, war in Wirklichkeit niemals erstorben; denn es ist offenbar unwahr, daß in dem Synhedrion zu Jabneh wiederum ein mit der vollen Autorität der einstigen Lischchat-ha-Gazit bekleidetes Synhedrion wieder erstanden. Ausdrücklich wird dem Synhedrion zu Jabneh die Prärogative des Lischchat-ha-Gazit abgesprochen: על הגזרה ב"ד הגדול שבירושלים חייבין מיתה ואין חייבין מיתה על הגזרה ב"ד שביבנה (ספרי, שופטים). Die sich im דין נקן ממרה und der übrigen Kriminalgerichtsbarkeit herausstellende Gewalt über Leben und Tod — דיני נפשות — war aber die einzige Prärogative, die an den Sitz in der Tempelhalle geknüpft war, und die kehrte auch in Jabneh nicht wieder. Diese Prärogative war bereits 40 Jahre vor der Zerstörung freiwillig vom Synhedrion durch sein Scheiden aus der Tempelhalle aufgegeben, und Jabneh setzte nur einfach auf ganz gesetzliche Weise fort, was bereits 40 Jahre lang in dem „Chanuth" zu Jerusalem bestanden.

Vergessen wir endlich überhaupt nicht, daß unsern großen Männern, denen zur Zeit der zweiten Zerstörung die große — wenngleich nicht reformatorische — Aufgabe geworden, mitten im Zusammensturz aller staatlichen Größe, das ewige Heiligtum der Gesetzeslehre zu retten, daß diesen Männern diese große Aufgabe nicht unvorbereitet geworden. Der zweiten Zerstörung war ja bereits die erste vorangegangen. Bereits im babylonischen Exil war praktisch die Verwirklichung des Gesetzes im Galuth gelöst. R. J. b. S. und seine Genossen hatten nur auf Ezechiel, Jeremias, Baruch, Daniel und alle die (גטין פ׳ח א׳) החרש והמסגר אלף, alle die „Meister und Wahrer des Gesetzes" hinzuschauen, die beim ersten Exil nach Babylon gewandert und dort die Fortleitung des Judentums außer Palästina verwirklichten. Wenn der Verfasser S. 15, als die wichtigste Funktion des Synhedrions die Anordnung des Neumonds und der Festzeiten bezeichnet, so konnten R. J. b. S. und seine Genossen nur auf Jeremias, Ezechiel, Baruch hinblicken, die in gleicher Lage dieselben Funktionen nicht nur außerhalb Jerusalem, sondern sogar außerhalb Palästinas auf ganz fremdem Boden vollzogen hatten (ירושלמי נדרים פו׳, ה. אין מעברין את השנה בח״ל ואם עיברוה אינה מעוברת, בשיכולין לעברה בא״י אבל בשאין יכולין לעברה בארץ ישראל מעברין אותה בחוצה לארץ, ידמי׳ עיבר חוצה לארץ, יחזקאל עיבר ח״ל, ברוך עיבר ח״ל.)

Alle großen Probleme waren längst gelöst und in einem Gesetze von Anfang an vorbereitet, das von dem Lenker der Geschicke von vornherein auch für die Zeiten der allerweitesten Zerstreuung gegeben worden, das von dem ersten Eintritt in Palästina seine Bekenner zweimal täglich wiederholen ließ: ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה, ihr werdet bald von dem herrlichen Lande vertrieben werden, וישמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם וכו׳, nehmt dann diese Worte mit auf euren Herzen u. s. w. (ספרי)!

Nicht daher eine schöpferische Genialität hatten Israels große Männer in den Zeiten seiner welthistorischen Katastrophen zu betätigen, sondern ihrer Besonnenheit, ihrer vertrauensvollen Hingebung, ihrer Geistesklarheit und Gewissenstreue wendet sich unsere Bewunderung zu, die mitten unter dem namenlosen Jammer eines zusammenbrechenden Völkergeschickes sich ungetrübt und ungeschwächt für die Erfüllung der auch für solche Katastrophen gegebenen Aufgabe voll und würdig zu erhalten wußte.

Wie sich uns aber diese ganze angeblich reformatorische Tätigkeit R. J. b. S's als durch und durch unwahr erwiesen, ebenso wenig erwiesen, ebenso teils ungenau, teils falsch ist alles, was uns nun ferner

über die Einzelheiten seiner Tätigkeit berichtet wird, und welche nach dem Verfasser alle die Absicht hatten, die Autorität und das Ansehen des jamnensischen Synhedrions zu vergrößern und zu befestigen und dem alten jerusalemischen gleichzustellen.

„Die wichtigste Funktion des Synhedrions", sagt der Verfasser S. 15, „nämlich die Anordnung des Neumondes und der Festzeiten, ging von Jabneh aus."

Diesem kurzen einfachen Satze liegt ein doppelter Irrtum zu Grunde. Die Bestimmung des Neumonds und der Festzeiten war wesentlich weder an eine bestimmte Örtlichkeit, etwa Lischchat-ha-Gazit, Jerusalem, gebunden, noch gehörte sie zu den Prärogativen des Synhedrions. Innerhalb Palästinas soll sie vorgenommen werden, so lange dies irgend möglich, und zwar zunächst in Judäa. Das Synhedralkollegium aber als solches hatte gar nichts damit zu schaffen! Es bedurfte dazu weder des großen Kollegiums der 71, noch des kleineren der 23. Zur Bestimmung des Neumondes genügte das Minimum; ein Kollegium von 3; die Bestimmung eines Schaltjahres war von 3 in Vorfrage zu nehmen, von 5 zu diskutieren und von 7 zu beschließen. (Sanhedrin 2, a. 12, b., Jerusch. Nedarim VI, 8.)

Man sieht, Jabneh brauchte nicht gerade Jerusalem zu sein, und das Jamnesische Kollegium kein Synhedrion, um die Bestimmung des Neumondes und der Festzeiten vorzunehmen.

Wir hören weiter:

„Es sollte die meisten religiösen Vorrechte der heiligen Stadt genießen, unter anderem das Posaunenblasen am Neujahrstage, der auf einen Sabbath fiele, sollte hier ebenso ausgeübt werden, wie früher in der heiligen Stadt."

Hier sind wiederum fast so viel Unrichtigkeiten als Worte. Zuerst ist das Faktum an sich nicht begründet, daß in diesem Posaunenblasen Jabneh vor andern Städten einen Vorzug haben sollte. Es ist dies nur die wiederholt in der Mischna, Rosch Haschana 29 b, zurückgewiesene, vereinzelte Meinung des R. Elasar. Die normative Kollegialansicht der Mischna lautet gerade entgegengesetzt: התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין, also überall, wo sich ein Gericht befindet, ja, nach der einen Auffassung sogar, wo sich auch nur zufällig ein Gericht zusammenfindet, בי דינא דאקראי, sollte dieses Posaunenblasen am Sabbath Rosch Haschana stattfinden.

Ferner ergibt sich dort ausdrücklich aus der Mischna, daß gerade in diesem Punkte des Posaunenblasens Jabneh in doppelter Beziehung

hinter Jerusalem zurückstehen mußte: ועוד זאת היתה ירושלם יתירה על יבנה (siehe das.). Während der Respekteindruck des Gerichtes in Jerusalem ein solcher war, daß man gleichsam in der ganzen Atmosphäre desselben auch שלא בפני ב"ד, ja auch den nahe umliegenden Ortschaften, כל עיר שהיא רואה, dieses Posaunenblasen gestatten durfte, ohne dadurch eine Sabbathverletzung befürchten zu müssen, konnte man dies in Jabneh nur in unmittelbarer Gegenwart des Gerichtes erlauben.

Endlich erlauben wir uns auf den Eingang aufmerksam zu machen. „Es sollte die meisten religiösen Vorrechte der heiligen Stadt genießen, unter anderem —" Es ist das einer von den immer wiederkehrenden Belegen zu der schon oben erwähnten wahrheitswidrigen Manier des Verfassers, ein einzelnes Faktum generalisiert, in seinen Gattungsbegriff aufgelöst zu berichten und das einzelne Faktum als Beispiel zu geben. Wir möchten doch auch nur einige von diesen meisten andern religiösen Vorrechten der heiligen Stadt kennen, die Jabneh genossen haben sollte.

„Die religiösen Vorrechte der heiligen Stadt" sind bekannt. Außer der ursprünglichen Prärogative, daß sie als Umkreis des Tempelheiligtums den angewiesenen Raum für den Genuß der Heiligtümer zweiten Ranges, als קדשים קלים ומ"ש bot, waren ihr noch zehn Vorrechte vor den übrigen Städten des Landes eingeräumt, die Baba Kama 82, b überliefert sind. Wir bitten den Verfasser, uns zu sagen, welche von diesen Vorrechten nach Zerstörung Jerusalems auf Jabneh übertragen wurden? Allein die „Unter Andern" in diesem Geschichtswerk sind in der Regel arme Scheinreiche, die wie die Töchter des Dr. Primrose nur das eine unausgebbare Goldstück in der Tasche besitzen, das sie gleichwohl nur als Probe ihres Reichtums aufweisen.

Endlich lernen wir zugleich hier noch eine dritte oder vierte Seite des historischen Pragmatismus dieses Geschichtswerkes kennen. Daß es sich bei diesem „Posaunenblasen" um die Ausübung eines religiösen Gebotes handelt, die schon hinlänglich für sich allein jene Anordnung motiviert, das tritt völlig in den Hintergrund, und alles wird aus einem den Lehrhäuptern supponierten, wie sollen wir's nennen, hierarchisch diplomatischen Plane heraus gedeutet und ihnen Beweggründe untergeschoben, zu deren Annahme alle Berechtigung fehlt. Nicht um תקיעת שופר auch am Sabbath, wo nur irgend ohne religiöses Bedenken möglich, zu erfüllen, ward in Jabneh geblasen, sondern damit dieser Stadt, und dem dortigen Synhedrion, dieser abgeblichen Schöpfung des R. J. b. S., Glanz und Würde und Ansehen erwachse!

Von dieser, nichts aus den Sachen, alles aus einem diplomatischen

Hinterhalt motivierenden Manier erhalten wir sogleich noch eine eklatantere Probe.

Lesen wir weiter:

„Dem Gerichtshofe allein übertrug Rabban Jochanan das Kalenderwesen, das früher eine Ehrenfunktion des Präsidenten gewesen war, so daß die Zeugen, welche über das Sichtbarwerden des Neumondes auszusagen hatten, nicht mehr, wie früher, dem Präsidenten nachzugehen brauchten, sondern lediglich sich zur Sitzung des Obergerichtshofes zu begeben. Diese Neuerung war ein wichtiger Schritt, das Synhedrion selbständig hinzustellen und von der Person des Vorsitzers unabhängig zu machen."

Zuerst wieder jene wahrheitswidrige Generalisierung und Amplifizierung vereinzelter spezieller Tatsachen: R. J. b. S. ordnete an, daß man auch bei mitunter vorkommender Abwesenheit des Gerichtspräsidenten die Zeugen über das Sichtbarwerden des Mondes vernehmen und auf dessen Grund den Monatsanfang bestimmen sollte (Rosch Haschana 31, b.) — sofort wird das in der generalisierenden Hand dieses Historikers eine „Übertragung" des „Kalenderwesens" an den Gerichtshof allein. Heißt's doch ausdrücklich (Sanhedrin 11, a) אין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה הנשיא וכו׳. Man darf die Ordnung des Schaltjahres nicht ohne Zustimmung des Präsidenten vornehmen, und ist's aus dem dort folgenden Nachsatz ersichtlich, daß dies auch noch unter der Präsidentur des dem R. J. b. S. nachfolgenden Gamaliel galt.*)

Ebenso: das Kalenderwesen, das früher eine Ehrenfunktion des Präsidenten gewesen war — das Kalenderwesen war nie eine Ehrenfunktion des Präsidenten. Nur eine einzige Funktion im ganzen Kalenderwesen war der Person des Präsidenten allein vorbehalten, und dies war: nach vollendetem Zeugenverhör auszusprechen:

*) Anmerkung. Dieser Nachsatz lautet:
ומעשה ברבן גמליאל שהלך לישול רשות אצל שלטון אחד שבסוריי ושהה לבא ועיברו את השנה על פנת שירצה רבן גמליאל וכשבא ר״ג ואמר רוצה אני נמצא שנה מעוברת.

Aus dieser politischen Unterordnung des Patriarchen unter den Machthaber in Syrien ist wohl zur Genüge zu erkennen, daß hier von R. G. zu Jabneh die Rede ist und sieht man zugleich die amtlichen Geschäfte, die den jamnesischen Patriarchen mitunter aus dem Sitzungsort abrufen konnten. Die Jahresreglung konnte man in solchen Fällen bedingungsweise vornehmen. Die Neumondsbestimmung gestattete begreiflicherweise ein solches Verfahren nicht, und war somit für einen solchen Fall die Anordnung des R. J. b. S. Bedürfnis.

מקודש! (Rosch Hasch. 24). Alles andere durfte er nur in Gemeinschaft mit einem Kollegium von 3, 5 oder 7 vornehmen (Sanhedrin 2a.). Generalisiert heißt das: das Kalenderwesen war früher eine Ehrenfunktion des Präsidenten!

Nun zur Diplomatie: Das Motiv zu dieser Anordnung, daß die Neumondszeugen nur zu מקום הועד, nur zu dem bekannten Versammlungsort zu gehen hatten, und sich nicht, wenn sie dort den Präsidenten nicht anwesend fanden, von da noch nach dem zufälligen Aufenthaltsorte desselben zu begeben brauchten, wird im Talmud zur Stelle R. Hasch. 31. b klar bezeichnet: דאם כן נמצאת מכשילן לעתיד לבא, damit niemand durch die Befürchtung, vergebene Wege machen zu müssen, in Zukunft von Überbringung dieser Zeugnisse abgeschreckt werde. Wird ja dieser rein in der Sache liegende Beweggrund, die Leute zur Überbringung dieser Zeugnisse zu veranlassen: בשביל שיהו רגילין לבא, ausdrücklich wiederholt in der Mischna (das. 23 b), auch sonst als Motiv verschiedener betreffenden Bestimmungen gegeben. Dafür müssen wir mit dem Verfasser höhere Kirchenpolitik treiben und als Motiv dieser Bestimmung die Absicht hinnehmen: das Synhedrion selbständig hinzustellen und von der Person des Vorsitzers unabhängig zu machen. Und welche Logik hätte in einer solchen Politik gelegen? Was hat das Verhältnis des Kollegiums zu seinem Vorsitzenden mit der Stellung des Gesamtkollegiums in der Nation zu tun, dessen Autorität zu festigen und zu heben nach dem Verfasser das Hauptziel der Bestrebungen R. Jochanans gewesen sein soll?

Sehen wir uns aber die Sache noch einmal an, so fällt ohnehin die ganze Auffassung des Verfassers in nichts zusammen.

Das Synhedrialkollegium als solches hatte ja, wie wir bereits bemerkt, mit dem קידוש החדש, mit der Bestimmung des Neumondes gar nichts zu tun. Es bedurfte dazu nur Dreier, und es ist nirgends einmal gesagt, daß diese Drei Mitglieder des Synhedrialkollegiums sein mußten, wenn sie nur Semicha hatten. Ja, Jeruschalmi Sanhedrin I, 2. wird ausdrücklich entschieden: חבירים נכנסין לקידוש החדש, d. h. auch Nichtsynhedrialmitglieder sind zum ק״ה tauglich! Und zum Unglück für des Verfassers ganze kirchenpolitische Kombination erläutert Jeruschalmi Rosch Haschana IV, 5. die Bestimmung: שלא יהו העדים הולכין בכיי מתניתין למקום הועד של חודש אלא למקום הועד ausdrücklich also: also ausdrücklich nicht zur Sitzung des Obergerichtshofes, sondern zu einem speziell für die Neumondsregelung bestimmten Sitzungsort. Und in der Tat gab es einen solchen in En Tob (R. Hasch. 25, a., auch

Sanhedrin Jerusch. I, 2. Rosch Hasch. Jerusch. III, 6.), und nach der dort (R. H. 25 a) von Tosafoth zitierten Stelle der Pesikta und des Jeruschalmi soll dort ein von dem Jamnesischen Synhedrion ganz getrenntes Kollegium gewesen sein: משמע שהיה שם ב"ד קבוע דומיא דיבנה; ja, selbst das oben so viel besprochene Posaunenblasen fand dort in En Tob ebenso wie in Jabneh statt, כשם שהוקעין ביבנה כך הוקעין בעין טוב, und hätte somit R. J. b. S. in der Anschauungsweise des Verfassers durch die hier besprochene Verordnung gerade einem nichtjamnesischen Gerichtshof eine größere Selbständigkeit erteilt!

Was bleibt demnach von allem, was uns bis jetzt der Verfasser von R. J. b. S. erzählt hat, übrig? — Nichts!

Mit sympathetischer Tinte scheint dieses Werk geschrieben. Vor dem unerbittlichen Strahle der Wissenschaft und Wahrheit verschwindet — fast Zeile für Zeile — die Schrift. Und mit solcher — doch versparen wir das Resumé unserer Erfahrungen bis zum Ziele unserer Wanderung durch die talmudische Bildergallerie des Verfassers. Bewundern wir erst noch in ferneren Artikeln die Wissenschaftlichkeit, Gründlichkeit und den historischen Ernst des Verfassers in seinen Schilderungen der talmudischen Persönlichkeiten und Lehrzustände, ehe wir seinem Werke den verdienten Kranz der Anerkennung flechten.

III.

Die Lehre zur Zeit R. Jochanan b. Sakkais.

Das reformatorisch-organisatorische Bild, welches uns der Verfasser vom R. J. b. Sakkai gezeichnet hatte, haben wir unter der Hand in völliges Nichts verschwinden gesehen.

Der Verfasser schließt diese Partie mit den Sätzen: (S. 15).

„Die Überlieferung zählt im ganzen neun Einrichtungen auf, welche R. Jochanan eingeführt hat. Die meisten betrafen die Aufhebung solcher Bestimmungen, welche nach dem Untergange des Tempels bedeutungslos geworden waren. Doch behielt er manche religiöse Sitte bei, zum Andenken an das Tempelleben, wie den Feststrauß für die ganzen sieben Festtage, den Priestersegen ohne Fußbekleidung."

Selbst in Kleinigkeiten genau zu sein, verrät die historische Meisterhand. Unser Historiker bleibt seiner leichtfertigen Ungenauigkeit selbst in Kleinigkeiten treu.

Die ר"ה 31, b. überlieferten neun „Einrichtungen" des R. J. b. S. sind 1) שיהו מקבלין עדות החדש כל היום, die Wiederherstellung der früheren Praxis, die Neumondszeugen auch nach Mincha zu vernehmen. 2) שלא יהו עדי החדש מהללין שבת אלא על גיגן ותשרי בלבד, die Bestimmung, daß die Neumondszeugen nur für die Festsetzung der Festmonate Nissan und Tischri auch am Sabbath reisen durften. 3) שלא יפריש גר רובע לקינו מפני התקלה, daß ein Proselyte nicht seinen viertel Schekel für sein Opfer zurücklege, damit Profanierung geweihten Geldes verhütet werde. 4) כרם רבעי, die Wiederherstellung der ursprünglich gesetzlichen Befugnis, selbst in dem nächsten Umkreis von Jerusalem die Früchte des vierten Jahres auslösen zu dürfen, welche man vor der Zerstörung Jerusalems nach einer rabbinischen Anordnung in natura nach Jerusalem bringen mußte, כדי לעטר שוקי ירושלם בפירות, um Jerusalem den Schmuck reicher Fruchtfülle zu verleihen. 5) שיהו הוקעין בכל מקום שיש שם בית דין, daß am Sabbath Rosch Haschana vor jedem Gerichtshofe Schofar geblasen werde. 6) שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, daß „zum Andenken an das Tempelleben" der Lulaw während der ganzen siebentägigen Feier genommen werde. 7) שיהא יום הנף כולו אכור, daß jetzt beim Mangel der Omer-Garben-Hebe die neue Frucht erst am 17. Nissan genossen werden dürfe. Nach einer anderen Auffassung wäre dies jedoch ursprünglich gesetzliche Bestimmung, die mit dem Untergange des Tempels nur in praktische Anwendung gekommen. 8) שלא יהו עדים הולכים אלא למקום הועד, die schon im früheren Artikel besprochene Bestimmung, daß die Neumondszeugen sich nur an den für die Neumondsweihe bestimmten Sitzungsort zu begeben hätten, und endlich 9) אין הכהנים רשאין לעלות לדוכן בסנדליהם, daß die Kohanim nicht mit ihren Sandalen an den Füßen zum Priestersegen hintreten sollen.

Unter diesen neun Einrichtungen sind eigentlich nur drei, No. 1, 2, 4, die sich als Aufhebung solcher Bestimmungen, welche nach dem Untergange des Tempels bedeutungslos geworden waren, bezeichnen ließen. Höchstens ließe sich auch No. 3 dahin zählen und es erscheint doch einigermaßen sonderbar, drei oder höchstens vier Objekte unter neunen als „die meisten" zu bezeichnen. Beiläufig bemerken wir noch, daß ביצה 5, b. die aufhebende Anordnung No. 4 vom Talmud als Beweis aufgeführt wird, wie rabbinische Anordnungen selbst bei offenbar weggefallenem Motiv noch so lange in Kraft bleiben, so lange sie nicht

durch Beschluß kompetenter rabbinischen Gesetzesbehörde aufgehoben worden, כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.

Wir begegnen hier ferner wieder der exemplifizierenden Manier des Verfassers. Nur die eine Anordnung No. 6 ist וכר למקדש; nach dem Verfasser behielt er manche religiöse Sitte bei, zum Andenken an das Tempelleben, wie — u. s. w.

Endlich sehen wir auch hier wiederum den Verfasser in Widerspruch mit ausdrücklichen Erläuterungen des Talmuds die Angaben des Talmuds ignorieren und dafür erdichtete Motive unterschieben Sota 40, a. wird uns als Motiv für die Bestimmung 9 der Grund angegeben: שמא נפסקה לו רצועה oder מישום כבוד העבור; dem Verfasser ist es „zum Andenken an das Tempelleben", eine Erdichtung, die, wenn sie wahr wäre, unsere Kohanim verpflichten würde, den Priestersegen barfuß zu sprechen. Denn עבודה, Opferdienst im Tempel durften die Priester nur barfuß verrichten. ברכת כהנים gehörte aber ohnedies nicht zur עבודה, durfte daher, soweit uns bekannt, selbst im Tempel gesetzlich mit bekleidetem Fuße vorgenommen werden, und fehlt daher der Dichtung des Verfassers die allererste Prämisse.

Jedoch nicht um diese, wenn man will untergeordneten Ausstellungen zu machen, haben wir jene neun Einrichtungen in extenso unsern Lesern vorgeführt, sondern um daran eine sehr ernste und für unsere Anschauung ungemein erhebende Bemerkung zu knüpfen.

Jerusalem fällt. Ein Fall, dessen tragische Größe vergebens ihres Gleichen in der Weltgeschichte sucht. Die Stadt ist zerstört, der Tempel eingeäschert, Judäa als Staat ist vernichtet, seine Söhne und Töchter auf Sklavenmärkten verkauft, in Schandhöhlen prostituiert, zur Augenlust der Sieger den wilden Tieren vorgeworfen, zur fürstlichen Geburtsfeier zu Tausenden geschlachtet, Judäa captiva ist als letztes Blatt in den Siegeskranz der schwertgegürteten Roma gefügt — wie muß da bis tief in seinen innersten Lebensnerv das jüdische Volk erschüttert, wie müssen durch eine solche Katastrophe alle die früheren Lebensbedingungen vernichtet gewesen sein, wie muß es da gegolten haben, einen ganz neuen Boden für die fernere Fortentwickelung des Judentums zu schaffen, von welcher reformatorischen Bedeutung und umfassenden Größe muß die Aufgabe des Mannes gewesen sein, der berufen war, das Volk aus diesem Schutt und Moder in die neue Zukunft hinüberzuleiten, und wie bedeutungsvoll und tief einschneidend müssen die Schöpfungen und Anordnungen gewesen sein, durch welche dieser Mann versucht, seiner großen Aufgabe zu genügen, den durch eine solche Katastrophe veränderten

Umständen gegenüber das Judentum „zeitgemäß" zu reformieren — so würden wir präsumieren, wenn wir wie der Verfasser uns a priori ein Bild unserer religiösen Vergangenheit nach subjektiven Phantasien konstruierten. Siehe da, da treten uns die neun Einrichtungen dieses Mannes, die תקנות רבי יוחנן בן זכאי, vor die Augen und wir staunen über — die Bedeutungslosigkeit dieser Einrichtungen! Berühren sie doch alle nur sekundäre Seiten einzelner Gesetzerfüllungen und sind somit die unmittelbarsten Zeugen für die bewunderungswürdige Gemütsruhe und unerschütterliche Geistesklarheit der Zeitgenossen jener beispiellosen Katastrophe, zugleich aber auch für den durchaus selbst durch einen so überwältigenden, politisch an Vernichtung grenzenden Zeitenwechsel unerschüttert gebliebenen Zustand des jüdisch-religiösen Lebens!

Denn wahrlich, die Zeit muß das ganze übrige religiöse Leben auf völlig ungefährdeter, sicherer Basis erblickt haben, die Zeit und Muße finden konnte, des Lulaws und der Priestersandalen, der Fruchtauslösung des vierten Jahres und des Proselytenopfers, ja auch selbst jener Bestimmungen hinsichtlich der Neumondszeugen u. s. w. zu gedenken. Denn selbst diese Bestimmungen waren ja keineswegs solche, die etwa die Erhaltung dieser Mizwoth im ganzen zu sichern gehabt hätten, sondern betrafen nur einzelne Modalitäten der Praxis. Dabei vergesse man nicht, daß diese Thekanoth noch unter dem unmittelbaren Eindruck des staatlichen Zusammensturzes getroffen worden waren. Wir möchten sagen, Jerusalems Trümmer rauchten noch, und das Siegesgeschrei der Römer war noch nicht verhallt, als Rabbi Jochanan ben Sakkai und seine Genossen in Jabneh die Ruhe des Geistes und des Gemütes hatten, diese Einrichtungen zu treffen! Denn aus R. Hasch. 31, b. und Sanhedrin 41, a. ist ersichtlich, daß R. J. b. S. nicht mehr lange nach der Zerstörung Jerusalems gelebt. Ältere Annahmen, Raschi R. Hasch. 31, b. und Thosafoth, Sabbath 45, b. sprechen sogar nur von einem oder zwei Jahren. Auch der Verfasser erkennt ihm S. 27 höchstens 10 Jahre zu, meint aber, daß 1 bis 3 Jahre viel zu wenig für seine umfassenden Leistungen wären, vergißt jedoch, daß wir außer den gedachten neun Einrichtungen von seiner Wirksamkeit nach der Zerstörung kaum ein mehreres wissen und ohnehin seine so bedeutende vierzigjährige Lehrtätigkeit zum bei weitem größten Teile vor die Zerstörung fällt. Dies jedoch dahingestellt, ist jedenfalls klar, daß die ganze Schilderung, die uns der Verfasser von der Zerrüttung der religiösen Zustände und von der regenerierend reformatorischen Tätig-

keit R. J. b. S.'s gibt, durch eine einfache Würdigung jener von ihm herrührenden Einrichtungen ihre vollste Widerlegung findet.

Gehen wir weiter.

Zur Würdigung der Lehrtätigkeit des R. J. b. S. schickt der Ver-Verfasser S. 17 und 18 eine Charakteristik der zur Zeit des R. J. b. S. in Halacha, Midrasch und Talmud zerfallenden Lehre voran, und sagt hinsichtlich des letztern:

„Die dritte Art war, die Regeln der „Schriftauslegung" auf Grund vorhandener Gesetzesbestimmungen unter gewissen Umständen auf „neue" Fälle anzuwenden. Dieses Verfahren der „Anwendung" und „Folgerung" hieß Talmud im engeren Sinne. Die Herleitungsregeln waren aber zu der Zeit weder fest noch allgemein gültig. „Die sieben Regeln, welche Hillel zuerst aufgestellt hatte, fanden bei Schamai und seiner Schule Widerspruch." Die talmudische Lehrweise erforderte vermöge ihrer Eigentümlichkeit, aus gegebenen Halachas neue Resultate zu ermitteln, mehr Gedankenarbeit, sie erweckte die logischen Operationen des Geistes und schärfte den Verstand, sich in neue Gedankenkreise leicht hinein zu finden."

Die Note 2, b. S. 488 fügt hinzu:

„Der Midrasch (die gegebene Halacha aus dem Schriftworte nach gewissen Regeln herzuleiten), das Produkt der Hillel'schen Schule, erzeugte bald einen neuen Lehrtropus. Neue Fälle, welche weder durch das schriftliche Gesetz noch durch die Tradition bestimmt waren, wurden nach der Analogie des bereits vorhandenen Halachastoffes, nach den „von Hillel eingeführten" Deutungsregeln (ז' מדות) abgeleitet und gefolgert." Bei dieser Operation war aber erforderlich, tiefer auf die Objekte der Gesetze und der zu vergleichenden Fälle einzugehen, ihre Teile und Seiten einer schärfern Analyse zu unterwerfen und Wesentliches von Zufälligem zu unterscheiden: דהוה מפרשין ביה דוקא דמתניתא, wie sich Scherira darüber ausdrückt. Dieses Verfahren, den Midrasch auf Folgerungen neuer Bestimmungen anzuwenden, hieß später תלמוד, in Babylonien גמרא in Judäa auch אולפנה, und wird von מתניתא oder משנה unterschieden.

Mit Recht beweist Scherira aus den Stellen ר' יהודה אומר הני יהיד העיבק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו und בתלמוד, daß diese Disziplin bereits vor R. Akiba in Gebrauch war אפילו ראשוני ראשונים הוה איה להון תלמוד, wiewohl andererseits nicht zu leugnen ist, daß der Talmud erst durch R. Akiba's Theorie seine Ausbildung erhalten und später in den babylonischen Metibtas zur geistreichen Dialektik erhoben wurde.

Diese drei Zweige, Halacha, Midrasch und Talmud, wurden aber nicht in gleicher Weise gepflegt. Zu Zeiten wurde der eine mit Vernachlässigung der anderen bevorzugt, die Träger der Lehre hatten teils für den einen, teils für den anderen eine besondere Vorliebe, und es bildet einen durchgehenden Unterschied zwischen Judäa und Babylonien, daß in dem ersten der Talmud in seiner Schärfe kaum gewürdigt wurde, während er in dem letztern das Lieblingsstudium geworden war. Vergleiche die interessante Nachricht: שכנקו כולו עלמא לבתניתא ואזלו בתר תלמודא הדר דריש להו ר' לעולם הוי רגיל למשנה יותר מן התלמוד Interessant ist es, wie sich diese Höherschätzung des einen Lehrzweiges vor dem andern in der Kontroverse verrät. Es handelte sich einst um die Eulogie vor der Beschäftigung mit der Thora (ברכת התורה), wobei der eine unter תורה nur Mikra verstanden haben will, der andere zieht auch Midrasch mit hinzu, weil sich derselbe doch an das Schriftwort anlehnt, ein dritter will die Halacha nicht ausgeschlossen wissen, obwohl sie von der Schrift ganz losgelöst ist: אמר ר' הונא למקרא צריך לברך למדרש אין צריך לברך ור' אלעזר אומר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה אין צריך לברך (ירושלמי: להלכות אין צריך לברך), ור' יוחנן אמר אף למשנה צריך לברך (להלכות). Daß aber auch der Talmud darunter zu subsumieren sei, davon hatte man in Judäa keine Ahnung, erst Raba, das non plus ultra der talmudischen Dialektik, vindiziert demselben die Gleichberechtigung: ורבא אמר אף להלמוד צריך לברך Berachoth 11, b. Alfaßi hat eine andere Lesart, welche das Verhältnis dieser Disziplinen durchweg verschiebt und Talmud höher anschlägt als Midrasch, obwohl dieser der Schrift um vieles näher steht. Diese Lesart erweist sich aber eben dadurch als korrupt."

Alles was hier über Talmud gesagt ist, sowie die zu Grunde gelegte Definition desselben, ist durch und durch falsch.

Talmud, תלמוד bestand nicht, wie der Verfasser wiederholt definiert, in der Ableitung und Folgerung neuer Fälle, sondern seine wesentlichste Bedeutung hatte derselbe in Erklärung und Erläuterung der in den Halachoth und Mischnijoth gegebenen Gesetzüberlieferungen. Kurz, und meistens in konkreten Fällen veranschaulicht, überlieferten die Mischnijoth das empfangene mündliche Gesetz, und reihten so synthetisch Satz an Satz. Diese speziellen Fälle analytisch in die zu Grunde liegenden Normen aufzulösen, die טעמים, die Motive der Mischnijoth aufzufinden, aus dem Speziellen das Generelle, aus dem Konkreten das Abstrakte, somit aus den Sätzen der Mischnijoth die eigentlichen

überlieferten Gesetzesnormen erkennen zu lassen, das war die eigentliche Aufgabe der unter תלמוד begriffenen Lehrweise, wobei zugleich scheinbar widersprechende Sätze durch gegenseitige Beschränkung oder Zurückführung auf verschiedene Überlieferungsquellen ihre Ausgleichung fanden. סברת טעמי המשנה ותירוצי משניות הסותרות זו את זו. So faßt Raschi wiederholt den Begriff תלמוד, שמוש ת"ח, גמרא auf, so Baba Mezia 33, a. Berachoth 11, b. Sota 22, a.; so ganz besonders R. Scherira Gaon, oder wie die zeitgenössischen Größen in kollegialischer Brüderlichkeit sprechen: Scherira, dessen „Sendschreiben" der Verfasser fälschlich als Gewährsmann für seine Ansicht zitiert, der aber gerade an der vom Verfasser zitierten Stelle das diametrale Gegenteil sagt. Ausdrücklich ist auch ihm תלמוד vorzugsweise פירוש, Kommentar, Erläuterung, Motivierung: ותלמוד הוא חכמת הראשונים דסברין ביה טעמי משנה „Talmud ist die Wissenschaft der Alten, in welcher die Motive der Mischna gelehrt wurden." Nur zieht er auch die Ableitung der Halachoth aus dem schriftlichen Worte, den zur Erläuterung der Mischna angewandten מדרש, mit in die Kategorie desselben. ותלמוד נמי heißt es zuvor, (ס'יוחסין) ותלמוד נמי דשאלתון עלוהי אפי' ראשוני ראשונים אית להון תלמוד דהא אמרינן דאית להו הלכתא דגרסינן להון וכו, וא'ע'ג דלאו כלהו גרסי בפה אחד ולשון א' אבל דטעמים ידועים הם שהם שוין וכלהון חד וכו' והלכותיהם וטעמיהם שוין אע"פי שגרסתם מחולק זה מזה. והוו עיקרין דידהו קלין וחמורים וכו' וכו' כד הוו אמרי ראשונים הלכתהון כל חד וחד כדגרים להון אלין מילי הויין תלמוד דילהון לגלויי טעמי תורה.

„Und was den Talmud betrifft, über den ihr angefragt, so hatten selbst die Ältesten der Alten Talmud. Sie hatten ja, wie bereits gesagt, Halachasätze, die sie lehrten, und wenn sie gleich nicht alle mit demselben Ausdruck und in derselben Fassung lehrten, so waren doch evidenterweise die Motive und Grundsätze gleich, wenn sie auch im Lehrausdruck verschieden waren. Ihre Ableitungsweisen waren קל וחומר u. s. w. Wenn die Früheren ihre Halachoth, jeder in seiner eigentümlichen Fassung vortrugen, so bildeten diese Abteilungsweisen ihren Talmud, die Motive der Thora klar zu machen." Wohl kennt der Gaon auch die „Folgerung neuer Fälle" als Bestandteile der talmudischen Lehrweise, allein es ist ihm dies nur ein sekundärer Bestandteil und die Neuheit dieser Folgerungen nur scheinbar, vielmehr Aufgabe des Talmuds, zu zeigen, wie das anscheinend Neue rein nur auf die alten Prinzipien zurückzuführen und in ihnen implicite gegeben sei וכן נמי אית להו אנפי אחריתי מתלמוד דידהו למהוי חדושין וענפין ותולדות היכי דיניהון והיכי אנפי דדמוייהון והיכי מהדרינן ענף לעיקר דילהון. „Auch hatten sie noch andere Weisen ihres

Talmuds: zu zeigen, wie neues, Zweige und Folgerungen zu behandeln seien, welche Arten der Ableitung durch Analogie es dafür gebe, und wie immer der Zweig auf die Wurzel zurückzuführen sei." וכתר התקן רבי הלכתא ומתניתין דידה הוה תלמודא מפרשי בה דוקיא דמתניתין ופרטי וכללי וטעמי מדרשו וכו' ותלמוד הוא הכמת הראשונים דסברין ביה טעמי משנה. „Und nachdem Rabbi die Halacha und deren Mischna geordnet hatte, bestand der Talmud darin, die Feinheiten und die Tiefen der Mischna, das Spezielle und das Generelle und die Ableitungsmotive zu erläutern u. s. w." „Talmud ist die Wissenschaft der Alten, in welcher die Motive der Mischna gelehrt wurden."

So ist dem Gaon R. Scherira wie Raschi Talmud vorzugsweise Kommentierung und analytische Erläuterung des in den Halachoth der Mischna synthetisch Gegebenen. Ist ja auch ohnehin der vorzüglichste Nerv dieses Sendschreibens zu zeigen, daß nicht wie die Anfrage nach oberflächlicher Anschauung gemeint: שבקו רבנן קמאי רובה לבתראי „die Alten das meiste den Spätern überlassen", sondern כולהון מילי דקמאי גרסי ובעמיהון מתני „Alle prägten nur die Worte der Alten ein und lehrten die Motive derselben", also daß es ihm nicht Hyperbel ist, daß das Wissen der Alten auch die הויות דאבי ורבא, die, wie der Verfasser sagen würde, Resultate der spätesten Dialektik, umfaßte אלא כולהון נהורן לראשונים, „vielmehr war alles bereits den Alten klar" und in der prägnanten Kürze und in der präzisen Feinheit ihres Ausdrucks niedergelegt und von dem Scharfblick der Spätern nur „wiederzufinden", ולא הוסיפי על מימרא דקמאי מאנשי כנ"ג אלא כרחו כרחו נפישי ודקו דקדוקי דברבי עד דאסיקו מאי דהוו אמרין הנך ראשונים וכו'.

Für die Richtigkeit dieser Auffassung des Talmuds als Erläuterung, nicht als Amplifizierung der Halachoth der Mischna, spricht alles, was über „Talmud" in den alten Quellen gesagt wird. Am schlagendsten ein Sota 22, a. zitierter in Tosifta und Baraitha bewahrter Mischnasatz selber: תנא התנאים מבלי עולם מבלי עולם כלקא דעתך אמר רבינא שמורין הלכה מתוך משנתן הניא נמי דכי אבד ר' יהושע וכי מבלי עולם הן והלא מיישבי עולם הן שנא' הליכות עולם לו אלא שמורין הלכה מתוך משנתן. „Die Mischnijothgelehrten verderben die Welt, weil sie Gesetzentscheidungen aus ihrer Mischna lehren."

Wäre mit dem Verfasser Talmud nur Folgerung neuer Bestimmungen, wäre Talmud nur eine fortsetzende Erweiterung der Mischna, so bedürfte die Mischna des Talmuds nicht, die Mischna wäre an und für sich abgeschlossen, wäre für die praktische Gesetzentscheidung ohne weiteres genügend, und es wäre unbegreiflich, wie einer der ersten Mischna-

lehrer, wie R. Jehoschua selbst einen solchen Tadel über diejenigen aussprechen konnte, die aus der Mischna Gesetzentscheidungen lehrten.

Enthält aber die Mischna das tradierte Gesetz nur in prägnanter, der tief eingehenden Erläuterung bedürfenden Kürze, ist diese Erläuterung dem Talmud, der nur in persönlichem, langjährigem Umgange der Weisen lebendig zu schöpfenden Belehrung, dem שימוש תלמידי חכמים, wie es zur Stelle heißt, vorbehalten, ist Talmud die notwendigste Ergänzung und Vollendung der Mischna, dann ist das Mischnawissen ohne Talmud nichts, und wer aus der Mischna das Gesetz lehrt, läuft Gefahr, die Lüge für Wahrheit und subjektiven Wahn für göttliches Gesetz zu lehren, dann begreift sich's, wie eine andere Bareitha geradezu lehrt: אחרים אומרים אבי' קורא וישונה ולא שימש תלמידי חכמים והו עם הארץ: „Wer Schrift und Mischna lernt, aber sich im Umgange der Weisen des Talmuds nicht beflissen, der ist ein Am Ha-arez." Sota 22 a. (Siehe Raschi zur ganzen Stelle das.), und dann begreift sich's wie Baba Mezia 33 a, unter חכמה, „Wissenschaft", vorzugsweise Talmud im Gegensatz zur bloßen Mikra und Mischna verstanden, und ebendaselbst b, der Name תלמידי חכמים schlechthin nur den בעלי תלמוד im Gegensatz zu den בעלי מקרא und בעלי משנה gegeben wird. Weil die wahre jüdische Wissenschaft nur in vielem lebendigem Umgange mit mehreren Weisen erworben werden konnte, hießen die wahren חכמים: תלמידי חכמים „Schüler von Weisen." וישמשו חכמים הרבה ללמדם מעמי משנתם זה בזו וזה בזו שאין הכל בקיאין בשוין das. 33 b. (Raschi das.)

Wie aber die ganze begriffliche Auffassung des Talmuds beim Verfasser unrichtig ist, ebenso unbegründet ist, was er von der vermeintlichen Vorliebe erzählt, die die Träger der Lehre für den einen oder den andern Zweig der Lehre, Halachoth, Midrasch, Talmud, gehegt und von dem durchgehenden Unterschied, der insbesondere hinsichtlich der Wertschätzung des Talmuds zwischen Judäa und Babylonien bestanden.

Es sind gerade vorzugsweise palästinensische Autoritäten: Ula, „der aus Palästina gekommene Genosse", (Berachoth 38 b), R. Elasar. „die höchste palästinensische Autorität" (Nida 20 b, Sanhedrin 17 b.) (obgleich beide aus Babylon gebürtig), ferner R. Samuel b. Nachmeni. R. Janai, R. Jizchak, alle drei, wenn wir nicht irren, ebenfalls palästinensische Amoraim, endlich ja „Acherim" und R. Jehoschua, von denen wir in Sota (siehe oben), den bitteren Tadel über die Vernachlässigung des Talmuds vernommen, und ebenso ist's ja R. Meïr, der Baba Mezia I. c. unter חכמה nur Talmud im Gegensatz zu Mischna

und Mikra versteht, es ist R. Jehuda b. Ilaï, der auf die Wichtigkeit des Talmuds mit dem ernsten Spruch hinweist: הוי זהיר בתלמוד ששגגת und daher unter תלמידי חכמים nur בעלי תלמוד עולה זדון versteht, — ja, es ist ja Rabbi Jehuda Hannaßi, der Ordner der Mischna selbst, auf dessen Zeit, ja wie es scheint, auf den selbst der palästinensische Amora R. Jochanan die Baraitha zurückführt: ת"ר העוסקין במקרא מדה ואינה מדה במשנה מדה ונוטלין עליה שכר, גמרא אין לך מדה גדולה מזו. „Die Beschäftigung mit der Schrift ist ein Verdienst von zweifelhaftem Wert, mit der Mischna ist ein belohnungswürdiges Verdienst, mit dem Talmud ist ein Verdienst, das von nichts übertroffen wird." Denn wenn uns der Verfasser einlud, diese interessante Nachricht zu vergleichen, so war sie uns zunächst dadurch interessant, daß er die eigentlich interessante Hälfte dieser Stelle, die wir soeben gegeben, wohlweislich verschwieg. Denn das ist in der Tat von höchstem Interesse und beweist die völlige Nichtigkeit der vom Verfasser gegebenen Aufstellungen, daß der Ordner der Mischna selbst der Beschäftigung mit der Mischna nur untergeordneten Wert beimißt, und die höchste Palme nur der Beschäftigung mit der Gemara, was ja mit Talmud identisch ist, reicht. Daß er hingegen, als man darauf anfing, die Mischna über die Gebühr zu vernachlässigen, שבקו כולי עלמא מתניתין, und eben durch diese Vernachlässigung der Gemara selbst den propädeutischen Boden, ja den gründlich gesicherten Stoff zu entziehen in Gefahr war, dieser Gefahr entgegentrat, und durch den zweiten Spruch ולעולם הוי רין למשנה יותר מן הגמרא, das richtige Ebenmaß wieder herzustellen suchte, das ist etwas so Natürliches, daß es nicht eben von sonderlichem Interesse wäre.

Es ist ebenso der palästinensische Amora R. Jochanan, der Ordner des palästinensischen Talmuds, der Jerusch. Ende Horioth die Mischna dem Talmud unterordnet ר' יוחנן אמר תלמוד קודם למשנה, und es ist überhaupt der palästinensische Talmud, der dort das ganze Verhältnis des Talmuds zur Mischna in das rechte Licht setzt: לעולם הוי רין אחר המשנה יותר מן התלמוד הדא דתימר עד שלא שקע בו רבי רוב משניות אבל משישקע רבי רוב משניות לעולם דוי רין אחד דתלמוד יותר מן המשנה. „Wenn es heißt, daß man nach der Mischna mehr als nach dem Talmud zu streben habe, so sei das nur gemeint, so lange Rabbi noch nicht den bedeutendsten Teil der Mischnijoth in seiner Sammlung vereinigt hatte, (so lange war nämlich die Erhaltung einer jeden vereinzelten Mischna von höchster Bedeutung), seitdem aber Rabbi den bedeutendsten Teil der Mischnijoth in seiner Sammlung vereinigt, habe man viel mehr nach dem Talmud, als nach der Mischna zu streben."

Die Kommentare lesen aber רבי für רבו, und dann hätte es den noch einfacheren Sinn: So lange habe man mehr nach Mischna als nach Talmud zu streben, so lange man noch nicht vom Lehrer den größten Teil der Mischnijoth eingeprägt erhalten habe, dann aber habe man sich mehr um den Talmud, als um die Mischna zu bemühen.

Wenn aber somit schon alles bisherige die traurigste Ungründlichkeit verrät, so sinkt in dem Schlusse der oben ausgezogenen Abhandlung über den Talmud: Interessant ist es, wie sich diese Höherschätzung u. s. w. diese pragmatische kritische literarhistorische Geschichtschreibung zur wahren Karrikatur herab.

Zuerst tritt hier wieder die bereits in dem vorigen Artikel gerügte Manier des Verfassers hervor, die Taten und Worte der großen Meister unserer Lehre nicht aus einer objektiven Würdigung der Sachen und Verhältnisse abzuleiten, sondern überall versteckte Sympathien und Antipathien zu wittern und alles auf einen kränkelnden und in diesem Gebiete höchst verwerflichen Subjektivismus zurückzuführen. Interessant sei es, meint der Verfasser, zu bemerken, wie sich die Höherschätzung des einen Lehrzweigs vor dem andern in der Kontroverse (um Feststellung religiöser Normen!) verrate!

R. Huna, R. Elasar und R. Jochanan besprechen (Berachoth 11b.) die Frage: vor der Beschäftigung mit welchem Lehrzweige B'racha zu sprechen sei. Und wenn nun R. Huna lehrte: nur vor Mikra, R. Elasar: nur vor Mikra und Midrasch, R. Jochanan: nur vor Mikra, Midrasch und Mischna sei B'racha zu sprechen, so seien, nach dem Verfasser, diese Aussprüche nicht aus einer verschiedenen logischen Verstandesoperation, nicht aus einer verschiedenen Auffassung des Begriffs der B'racha des betreffenden Lehrzweigs, und ihrer Beziehungen zu einander, auch nicht vielleicht aus einer Verschiedenheit rezipierter Überlieferung zu erklären, sondern jeder dieser Gesetzgeber würde bei seinem Ausspruch einfach durch die subjektive Vorliebe geleitet, die er für den einen oder andern Lehrzweig hegte. R. Huna schätzte Mikra über alles, darum wollte er nur davor B'racha gesprochen haben, R. Elasar ließ sich auch noch Midrasch gefallen, schloß aber Mischna aus, R. Jochanan war auch ein Freund der Mischna und forderte auch hierfür B'racha, aber alle perhorreszierten sie den Talmud! „Daß aber auch der Talmud darunter zu subsumieren sei, davon hatte man in Judäa keine Ahnung, erst Raba, das non plus ultra der talmudischen Dialektik vindiziert demselben die Gleichberechtigung!"

Lassen wir jedoch die Manier, sehen wir ob diese pragmatisch-

kritische Schlußfolgerung auch nur möglich sei! Nach dem Verfasser hätte also R. Huna der Beschäftigung mit dem schriftlichen Worte vor allem andern den Vorzug eingeräumt, alle aber, auch R. Elasar und R. Jochanan, den Talmud hintangesetzt!

Schade, daß dieser, von der Wertschätzung des Talmuds am meisten entfernte R. Huna, ein babylonischer Gesetzlehrer war, schade, daß die Beschäftigung mit Mikra nach allgemeinster Ansicht nur מידה ואינה מידה war, wir nur in Jeruschalmi Horioth Ende einmal finden: ורבנן עבדין מקרא כמשנה, ihm aber nirgends ein Vorzug eingeräumt wurde, vor allem aber schade, daß wir schon oben aus R. **Elasars** Munde gehört, daß man trotz Kenntnis der Schrift und der Mischna ohne Thalmudkunde ein Am-Ha-arez sei, und uns ebenso bereits R. **Jochanan** gelehrt: Talmud habe den Vorrang vor Mischna (siehe oben), somit die dürren Worte dieser Gesetzeslehrer selbst die ihnen vom Verfasser supponierte Ansicht verneinen!!!

So erweisen sich, wie wir noch öfter zu sehen Gelegenheit haben werden, die historisch-kritischen Insinuationen des Verfassers nicht nur als unbewiesene hohle Hypothesen, sondern als reine Seifenblasen, die der einfache Stab der vorliegenden Tatsächlichkeit zerschlägt.

Und nicht einmal das ist wahr, daß, wie der Verfasser sich ausdrückt, „erst Raba, das non plus ultra der talmudischen Dialektik, dem Talmud die Gleichberechtigung vindiziere". Nicht nur daß die Lesart des R. Alfasi und der Halachoth Gedoloth geradezu Rab und nicht Raba liest, sondern selbst nach unserer Lesart hat ja hier Raba nicht seine Ansicht, sondern ausdrücklich nur eine durch Rab's Praxis sanktionierte Norm vorgetragen: ורבא אמר אף להלמוד צריך לברך דאמר ר'חי' בר אשי זימנין כניאין הוה קאימנא קמיה דרב לתניי פרקין בסברא דבי רב הוה מקדים וקא מישי ידי' וברוך ומתני לן פרקין, und zwischen Rab, diesem ausgezeichneten, noch in den Kreis der Thanaim hineinragenden unmittelbaren Schüler R. Jehuda's Hanaßi und Judäa wird doch wohl der Verfasser nicht eine so vornehm gähnende Kluft statuieren!

Endlich bleibt nicht einmal die Note zur Nota übrig. Gerade die Lesart des R. Alfaß: אמר רב הונא למקרא צריך לברך למשנה ולתלמוד אינו צריך לברך ור' יוחנן אמר למשנה צריך לברך להלמוד א"צ לברך ור' אלעזר אמר אפי' להלמוד צריך לברך למדרש א"צ לברך ורב אמר אפי' למדרש נמי צריך לברך דאמר ר' חייא בר אשי וכו', die der Verfasser so ohne weiteres als korrupt verwirft, dürfte sich als die einzig richtige bewähren. Denn nur so, wenn Midrasch der letzte in den Kreis der

B'rachapflicht aufgenommene Lehrzweig ist, paßt der dafür aus der von Rab beobachteten Praxis geführte Beweis. Denn Sifra de be Rab תורת כהנים, vor dessen Vortrag Rab B'racha gesprochen, ist ja nicht Talmud, sondern spezifisch Midrasch. So wenig ist aber dadurch eine korrupte Verschiebung dieser Disziplinen gegeben, daß wir uns nur den von jeher klar erkannten Begriff dieser verschiedenen Disziplinen zu vergegenwärtigen haben, um das Natürliche der hier gegebenen Reihenfolge einzusehen. Mikra ist das schriftliche Gesetz, sowohl nach Inhalt, als Ausdruck göttlichen Ursprungs, in beiden Beziehungen Gotteswort: דברי תורה, welches die in Frage stehende B'racha als ihr Objekt bezeichnet, weshalb R. Huna nur hierauf die B'racha beschränkt. Mischna, die Sätze der Tradition, in welchen das mündliche Gesetz überliefert ward, ist ihrem Inhalte nach göttlichen Ursprungs, aber das Wort, der Ausdruck, war menschliche Form, in welcher der jedesmalige Überlieferer das mündlich Empfangene weiter tradierte. Um der menschlichen Form willen zieht R. Huna die Mischna nicht in den Kreis der B'racha: על דברי תורה, um des göttlichen Inhalts willen fügt R. Jochanan sie mit ein in diesen Kreis. In Mikra und Mischna ist der Stoff des schriftlich und mündlich überlieferten göttlichen Gesetzes erschöpft. Talmud und Midrasch sind beide nur erläuternder Bedeutung, Talmud erläutert die Mischna nach ihrem realen Inhalte, an dem Ausdruck der Mischna das in ihr überlieferte göttliche Gesetz in klarer Selbständigkeit und Präzision zum Bewußtsein zu bringen, Midrasch hat eine nur formale Bedeutung: die Ableitung und Anknüpfung des mündlich Gegebenen aus dem und an das schriftliche Wort zu lehren. Als bloße Erläuterungen gehören sie nach R. Huna und R. Jochanan nicht in den Pflichtkreis der B'racha על דברי תורה Da aber gleichwohl durch die Erläuterungen der Mischnasätze im Talmud der darin tradierte göttliche Gesetzesinhalt erst in seiner Vollständigkeit und Klarheit hervortritt, schließt R. Elasar Talmud mit ein in den B'rachakreis על דברי תורה, nicht aber den überwiegend nur theoretisch formalen Midrasch. Rab aber schließt auch diesen mit ein, da die Operationen des Midrasch außer ihren mnemotechnischen Zwecken sekundär nicht wenig zur Feststellung und Begrenzung der gesetzlichen Begriffe beitragen.

So scheint es. Jedenfalls aber sind die Unterstellungen und Folgerungen des Verfassers durch die eigenen Aussprüche der betreffenden Gesetzeslehrer in ihrer totalen Nichtigkeit dargetan.

Wir übergehen die noch mancherlei Unrichtigkeiten, die in dieser „Untersuchung zu Tage getreten sind, unterlassen es auch für jetzt, die Anmaßung gebührend zurückzuweisen, mit welcher z. B. der Verfasser behauptet (S. 489), die späteren, d. h. Thanaim und Amoraim talmudischer Zeit hätten diese drei Kategorien: Midrasch, Halachoth und Talmud nicht mehr in ihrer Grundbedeutung erkannt! Der (S. 490) Talmud babli scheine eine Stelle des Jeruschalmi mißverstanden zu haben! Wir heben nur noch einen in dieser „Untersuchung" und im Texte vom Verfasser aufgestellten Satz zur besonderen Betrachtung hervor, daß nämlich, wie der Verfasser (S. 18) lehrt, die „Herleitungsregeln", die מדות שהתורה נדרשת בהן, die wir Armen in unserer Einfalt bis jetzt als: נאמרו למשה מסיני, als sinaitische Tradition betrachtet, zuerst von Hillel aufgestellt worden und bei Schamai und seiner Schule Widerspruch gefunden.

Der Betrachtung dieses Satzes, der einen der Hauptfäden in dem Gewebe seiner literarhistorischen Täuschungen bildet, auf welchen der Verfasser immer wieder zurückkommt, und in welchem er die Grunddifferenz der Hilleleischen und Schamaitischen Schule findet — widmen wir jedoch, כדי ליתן ריוח בין הדבקים, den nächsten Artikel

---

IV.

Die Schule Hillels und Schamais.

„Die sieben Regeln, welche Hillel zuerst aufgestellt, fanden bei „Schamai und seiner Schule Widerspruch." (S. 18.)

Hillel und seine sieben Interpretationsregeln.

So lange Männer der Forschung das von ihnen in Anspruch genommene Vertrauen zur Erleuchtung oder Täuschung der Menschen benutzt, so lange die Feder auf Erden im Dienste der Wahrheit — oder der Lüge geführt, ist vielleicht kein leichtsinnigeres Wort und keine kolossalere Täuschung geschrieben worden, als der anscheinend so einfache, unschuldige Satz, dem wir diesen Artikel gewidmet.

Sehen wir, um was es sich hier handelt.

Die sinaitische Tradition, die das göttliche Gesetz in seinen allgemeinen Normen: כללים schriftlich, und in seinen einzelnen Ausfüh-

rungen: פרטים mündlich überlieferte, übergab zugleich מדות, Regeln, nach welchen das mündlich Überlieferte, ת"ש"ב, in göttlicher Prägnanz und Präzision des schriftlich Niedergelegten, ת"ש"בב implicite ausgedrückt und angedeutet, aufzufinden ist. Die Schrift, nach diesen Regeln aufgefaßt, enthält zugleich die mündlich tradierte Ausführung in ergänzender Vollständigkeit, und nur wenige Halachoth stehen als solche da, für welche im schriftlichen Ausdruck des Gesetzes keine Anknüpfung gegeben ist, und welche in dieser Hinsicht speziell הלכה למשה מסיני genannt werden. Mit diesen מדות, mit diesen Regeln, nach welchen die Schrift in ihren Beziehungen zu dem mündlich Überlieferten erforscht wird, שהתורה נדרשת בהן, war ein Zwiefaches gegeben. Es war damit der mündlichen Überlieferung, die nicht niedergeschrieben werden durfte, ein Mittel zum Schutz vor gänzlicher Vergessenheit gereicht. Es war nämlich damit ein mnemotechnisches und logisches Verfahren an Händen gegeben, nach welchem die mündliche Ergänzung an den schriftlichen Ausdruck des betreffenden Gesetzes sofort angereiht und so die ת"ש"ב mit der ת"ש"בב und an derselben zugleich gelehrt und festgehalten werden konnte. Ein Denkmal dieser uralten Lehrweise, die die mündliche Tradition nicht in gesonderter Fassung, sondern an den Ausdruck der Schrift selbst angereiht und durch denselben überlieferte, ist uns noch in den halachischen Midraschim zum 2., 3., 4. und 5ten Buch der Thora, in der מכילתא, im ספרא oder תורת כהנים, und in den ספרי erhalten. וכספרא וספרי דרשי דקראי אינון והיכא רמיזא הלכתא בקראי ומעקרא במקדש שני ביומי דרבנן קמאי לפום הדין אורחא הוו תני להון.

„Siphra und Siphre sind Forschungen der Schrift und Darlegungen, wie die mündlichen Überlieferungen ihre Andeutungen im Ausdrucke der Schrift haben. Ursprünglich, zur Zeit des zweiten Tempels, in den Tagen der ältesten Rabbinen ward nach dieser Methode die Überlieferung gelehrt." (R. Scherira Gaon.)

Es war aber zugleich durch diese, vom Gesetzgeber selbst in den schriftlichen Ausdruck seines Gesetzes niedergelegte, und nach ebenfalls von ihm selbst übergebenen Regeln aufzufindende Hinweisung auf seine mündlich überlieferten Gesetzergänzungen, es war durch diese מדות שהתורה נדרשת בהן zugleich ein Mittel gegeben zur Berichtigung, Prüfung und Wiederherstellung, wenn eine Tradition durch Vergessenheit schwankend, zweifelhaft und lückenhaft geworden. Eine jede Tradition hatte ihr Kreditiv in dem nach jenen מדות erforschten Schriftausdruck nachzuweisen und die Frage zu beantworten: מנא הני מילי, woher dieser Satz in dem schriftlichen Wort? und wie es im Jeruschalmi treffend ausge-

sprochen ist, כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה „jede Lehre ohne Haus der Abstammung und Verwandtschaft ist keine Lehre, d. h. jede Überlieferung, für welche der entsprechende Anhaltspunkt in der Schrift nicht nachzuweisen ist, entbehrt des schützenden und legalisierenden Haltes. (S. Comment. Jerusch. Pes. VI, I.)

Wer sieht nicht, daß dieses Konservativ, Regulativ und Korrektiv der Überlieferung, daß diese מדות nur dann die erhaltenden und regulierenden Träger der Tradition werden konnten, wenn sie demselben sinaitischen Ursprung, wie die Schrift und die Tradition selbst, angehören, wenn derselbe, der das schriftliche und das mündliche Wort gegeben, sein schriftliches Wort von vornherein für diese Forschung der מדות geschrieben, und die Erforschung des die mündliche Überlieferung tragenden schriftlichen Ausdrucks kein „Hineintragen", sondern rein nur מדרש, das „Aufsuchen" dessen ist, was der Gesetzgeber selbst in den schriftlichen Ausdruck seines Gesetzes niedergelegt.

Wer sieht nicht, daß, sobald diese מדות, diese Interpretations- und Ableitungsregeln aufhörten, der Schrift und der Tradition ebenbürtig, gleich göttlichen Ursprungs zu sein, damit das ganze Gebäude der an der Hand dieser מדות uns gewordenen Gesetzüberlieferung in seinen tiefsten Grundfesten erschüttert würde! Wer sieht nicht שאם נאמר „daß —, wie es R. Moschel b. Nachman in seinem kritischen Kommentar zum ספר המצות ausdrückt — שאם נאמר כי אין המדות הנדרשות מקובלות, מסיני ולא נצטוינו לדרוש ולפרש בהן את התורה אם כן הרי הן בלתי אמתיות והאמת הוא פשטיה דקרא בלבד לא הדבר הנדרש כמו שהוכיר ממאמרם אין מקרא יוצא מידי פשוטו ועקרנו שורש קבלתנו בי"ג מדות שהתורה נדרשת ורוב התלמוד אשר יוסד בהן daß, „sobald wir sagen, die Midraschregeln seien nicht auch vom Sinai „überliefert, es sei uns gar nicht geboten worden, vermittelst dieser „Regeln die Thora zu erforschen und zu erläutern, folglich dieselben „nicht wahr, und Wahrheit nur der einfache Sinn der Schrift allein „sei, nicht auch das durch diese Forschungsregeln Gefundene — wie „dies aus dem Satze unserer Weisen, daß die Schrift dem einfachen „Wortverstande nicht zu entrücken sei, hat entnommen werden sollen — „alsobald wir unserer, an der Hand der dreizehn Interpretationsregeln „uns gewordenen Überlieferung und dem größten Teil des Talmuds, „dem sie zur Basis dienen, die Wurzel vernichtet hätten."

„Denn in dem Satze: אין מקרא יוצא מידי פשוטו, haben sie nicht „gesagt לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, die Schrift gelte nur nach „ihrem einfachen Wortverstande; sondern אין מקרא יוצא מידי פשוטו die „Schrift werde durch den Midrasch dem einfachen Wortverstande nicht

„entrückt, der einfache Wortverstand wird damit nicht aufgehoben, אבל יסבול הכתוב את הכל וידין שניהם אמת„ vielmehr trägt die Schrift „beides, und beides, das durch den einfachen Wortsinn, wie das durch „die für den Midrasch bestimmten Andeutungen Ausgedrückte — bei= des ist Wahrheit!"

Dieses sind die מדות, die Forschungsregeln, die von jeher im Kreise des Judentums als נמסרו מסיני, als sinaitische Tradition dastanden, in deren Betreff daher Sanhedrin 99a gelehrt wird: תניא כי דבר ד' בזה זה האומר אין תורה מן השמים, ואפי' אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הב"ה אלא משה מפי עצמו זה הוא כי דבר ד' בזה ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מקל וחומר זה מגזרה שוה זו זה הוא כי דבר ד' בזה.

„„Er hat das Wort Gottes verachtet" (4. B. M. K. 15. V. 31). „Das ist derjenige, der den göttlichen Ursprung der Thora leugnet. Und spräche einer: die ganze Thora ist von Gott bis auf einen Vers, den habe nicht Gott, sondern Moscheh aus eigenem Sinne gesagt, so ist er derjenige, von dem es heißt: er hat das Wort Gottes verachtet. Ja, spräche selbst einer, die ganze Thora ist von Gott, nur diese Ausdrucks= nuance nicht, nur dieser Kal wechomer nicht, nur nicht diese Gesera schawa, so ist von ihm gesagt: Er hat das Wort Gottes verachtet."

Und das sind die Regeln, von denen der Verfasser im Gegensatz zu allen im Judentume anerkannten Prinzipien lehrt: daß sie zuerst von Hillel aufgestellt worden, und bei Schamai und seiner Schule Widerspruch gefunden! Und das lehrt der Verfasser in demselben Atemzuge, in welchem er durch eine irrige Auffassung des Begriffs Talmud, wie wir im vorigen Artikel nachgewiesen, die Be= deutung dieser Regeln noch in einem solchen Grade steigert, daß sie ihm nicht mehr nur als ein Korrektiv und Konservativ der Tradition, sondern vorzugsweise als Quelle neuer Gesetzbestimmungen dastehen, die eben nur der Anwendung dieser Regeln ihr Entstehen verdanken! Wo bliebe der göttliche Wert dieser Gesetzesbestimmungen, wenn als deren Quelle nicht sinaitische Tradition, sondern menschliche, Hillelische Er= findung dastehen würde, — wenn die sinaitische Tradition nur noch, wie wir am Schlusse sehen werden, an dem Spinnefaden fingierter Hypothesen gerettet werden könnte, — wenn vor allem, was jetzt eine Basis unserer religiösen Überzeugungen bildet, sich erst nach jahrhun= dertlangem Kampfe widerstreitender Schulen die allgemeine Geltung errungen!!

Nicht aber um, wie man in anderen Kreisen sprechen würde, über

die dogmatische Rechtgläubigkeit des Verfassers zu richten, haben wir an die hohe Geltung erinnert, die diese „Regeln" im Kreise der jüdischen Lehre einnehmen, sondern einfach um die hohe Bedeutung des Gegenstandes zu vergegenwärtigen, den der Verfasser mit dem kurzen Satze in seinen tiefsten Wurzeln antastet, den wir an die Spitze dieses Artikels gesetzt, und um den Grad des Ernstes, die Tiefe der Begründung, die faktische Tatsächlichkeit der Gründe zu bezeichnen, die wir von einer Behauptung zu fordern berechtigt sind, durch welche ein Grundsatz im höchsten Grade bedroht würde, der eine der Grundsäulen der jüdischen Gesetzverehrung bildet. Denn das Recht hat die Wissenschaft — selbst als Wissenschaft zu fordern. Sei unsere dogmatische Überzeugung, welche sie wolle. Ist der Wissenschaft das kleinste Jota nicht zu geringe, fordert sie, und mit Recht, den vollen Ernst der Forschung und die gewissenhafteste Gründlichkeit und die sorgfältigste Erwägung aller in tatsächlicher Wirklichkeit gegebenen Fakta, ehe auch nur über den gleichgültigsten Punkt ein wissenschaftliches Urteil ausgesprochen werden darf: welchen Ernst, welche Gründlichkeit, welche sorgfältige Erwägung aller vorhandenen Data hat sie da zu fordern, wo ein Satz von der Tragweite des unserer Betrachtung vorliegenden Satzes ausgesprochen werden soll!

Und der Verfasser ist sich der Tragweite und der Bedeutung seines Satzes vollkommen bewußt. Die Jugend, der hilleliſche Ursprung der מדות שהתורה נדרשת בהן, und insbesondere der schamaitische Widerspruch dagegen bildet den roten Faden, an dem sich die ganze Darstellung seiner angeblichen Geschichte der talmudischen Lehre abwickelt. Er kommt wiederholt und immer darauf zurück, wie „der Gegensatz der hilleliſchen und schamaitischen Schulen sich auf „manche" streitige Halachas und „ganz besonders" auf die Deutungsregeln erstreckte (S. 31); wie es nach der hilleliſchen Schule zwei Quellen für die außerschriftliche Lehre gab, die eine, die wörtliche Überlieferung von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht fortgebildet, welche durch die Glaubwürdigkeit und Treue der Überlieferer verbürgt war, die andere gegebene Regeln, vermittelst deren man neue Bestimmungen in den Andeutungen des Schrifttextes finden konnte; und wie hingegen die schamaitische Schule nur die erste Art für echt und unzweifelbar erkannte (S. 49). Ihm ist der ganze „Midrasch" Produkt der hilleliſchen Schule (S. 488), dem gegenüber die Starrheit des schamaitischen Lehrsystems auch nicht ein haarbreit weiter ging, als der vorhandene Traditionsstoff bestimmte und dem selbständigen Forschen kein Jota einräumte (S. 493).

Nun denn! Im Namen der Wissenschaft, im Namen der Wahrhaftigkeit, deren Diktate doch wohl für die in die Unendlichkeit reichende Feder nicht minder werden heilig sein sollen, als für das in begrenzte Kreise und flüchtig den Gedanken tragende Wort der Lippe — im Namen der Wissenschaft, im Namen der Wahrhaftigkeit, welche Beweise, welche Begründung hat der Verfasser für die Jugend, für den hillelischen Ursprung der Deutungsregeln, insbesondere für den schamaitischen Widerspruch gegen dieselben, der die Schule Schamai's charakterisierte? Was sagt ein Blick, ein gründlich prüfender Blick in die Quellen zu dieser mit der kühlen Ruhe vollendeter Wahrheit hinausgesendeten Behauptung?

In der „Geschichte der Juden" werden uns diese Sätze als Axiomata, als unbestrittene sich von selbst verstehende historische Wahrheiten gegeben. Seite 31 jedoch werden wir einfach auf: Frankels Monatsschrift, Jahrgang 1852, S. 156 ff. verwiesen, und haben wir uns dort nach der Begründung dieser Sätze umzusehen.

Dort S. 156 erzählt der Verfasser auf Grund Jerusch. Pes. VI. Tosifta P. IV.:

„Bei der Amtsentsetzung des bethyrenischen Synhedriums —"

Man verzeihe uns die Unterbrechung in Parantheſi. Es ist zu empörend, mit welcher, das Reinste und Edelste in Schmutz verkehrenden, überall die historische Treue und Wahrheit verletzenden Manier hier die Geschichte unserer großen Vergangenheit behandelt wird. Diese בני בתירה, diese bethyrenischen Synhedrialhäupter haben in edelster Selbstverleugnung selbst sich ihrer Würde begeben und damit Hillel, den babylonischen Fremdling, in dem sie ihren Meister erkannt, bekleidet: כיון שישמעו ממנו כן עמדו ומינו אותו נשיא עליהן, oder wie es im Babli heißt: מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם, und diese, die reinste Seelengröße dokumentierende Selbstverleugnung, war ein so glänzendes, ewig denkwürdiges Faktum, daß noch der späteste Enkel der hillelischen Naßifamilie, daß noch Rabbi Jehuda Hannaßi ihrer in hoher Bewunderung gedenkt: רבי הוה ענון סגין והוה אמר כל מה דייתי לי בר נשא אנא עביד חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון גרמון מנשיאותן ומנוניה וכו' „Rabbi war in hohem Grade bescheiden und pflegte zu sagen: alles, was nur einer von mir verlangen möchte, würde ich tun, nur nicht, was die Bethyrenischen Ältesten meinem Ahn getan, die sich der Naßiwürde entkleidet und ihn darin eingesetzt" (Jeruschalmi Kilajim IX, 3), — daß sie auch allgemein als das unvergleichlichste Beispiel der edelsten Selbstverleugnung von der talmudischen Überlieferung gefeiert wird: ג' הניחו כתרן

בעהו' וירשו חיי הע"ה ואילו הן יונתן בן שאול ואלעזר בן עזרי' וזקני בתירה וכו' ליה לך כהדא דוקני בתירה דישרון גרמין מן נשיאות ומנניה נשיא „Drei haben sich freiwillig ihrer Würde in diesem Leben begeben und haben damit das ewige Leben erworben. Jonathan S. Schaul, Elasar b. Asarjah und die Ältesten Bethyras u. s. w. Vollkommen steht nur das Beispiel der Ältesten Bethyras da, die sich der Naßiwürde begaben und ihn zum Naßi einsetzten (Jeruschalmi Peßachim VI, 1.) — und dieses, die jüdischen Synhedrialhäupter mit einem strahlenden Ruhme sondergleichen adelnde Faktum wird unter dem Hauche dieser Geschichtsschreibung zur — Amtsentsetzung!

Nun denn!

„Bei der Amtsentsetzung des bethyrenischen Synhedriums," erzählt der Verfasser, „wandte man sich an Hillel, daß er die Sabbat„peßachfrage lösen sollte. Hillel versuchte es, sie durch dreierlei Deu„tungsregeln aus der Schrift selbst zu lösen, er wandte dabei an die „Sachanalogie (היקש), ferner die Schlußfolgerung a minore ad ma„iorem (קל וחומר) und endlich die Wortanalogie (גזירה שוה). Aber „diese Methode fand keinen Beifall, man erwiderte ihm höhnisch: was „haben wir von dem Babylonier zu hoffen! Er mußte endlich er„klären, er habe es so von seinen Lehrern Schmaja und Abtaljon als „Tradition gehört, erst dann stellte man sich mit seiner Lösung zu„frieden. Betrachtet man diese Stelle oberflächlich, so scheint es, als „wenn die Anwendung der Deutungsregeln etwas ganz Natürliches „und Althergebrachtes gewesen wäre. Dann bleibt aber der Umstand „unerklärt, warum sie diesmal so entschieden verworfen wurde und „man sich erst bei der kategorischen Überlieferung beruhigte. Noch auf„fallender wird es, wenn man erwägt, daß die von Hillel hierbei an„gewandte und abgewiesene Herleitung durch ג"ש במועדו, später ange„nommen und mit voller Beweiskraft und Gültigkeit in die Mischna „übergegangen ist! — Erklärlich wird aber diese Erscheinung, wenn „man annimmt, daß die Interpretationsregeln, die später als voll„gültige Norm anerkannt worden, hier zum ersten Male aus Hillels „Munde als etwas Neues und Unbekanntes aufgetaucht sind: quae „nunc vetustissima creduntur nova fuere."

So weit fürs erste der Verfasser zur Begründung der Jugend und des Hilleltschen Ursprungs der Interpretationsregeln.

Also der Verfasser weiß sich den Umstand nicht zu erklären, warum, wenn die von Hillel angewandten Interpretationsregeln nicht etwas unerhört neues gewesen, sie dann diesmal so entschieden verworfen wurden

und noch auffallender ist's ihm dann, daß die abgewiesene Herleitung ר"ש במועדו später angenommen und mit voller Beweiskraft in die Mischna übergegangen ist — und weil er sich das eine nicht zu erklären weiß und das andere ihm auffallend ist darum müssen die Midoth, von denen wir Armen bis jetzt geglaubt, sie seien נמכרו מסיני vom Sinai überliefert, zuerst von Hillel aufgestellt sein, der damit, wie der Verfasser S. 159 enthüllt, bestrebt gewesen wäre, „die streitigen soferischen Halachas in biblische Gesetze umzuwandeln!"

Wir brauchen nicht zu überlegen, ob, wenn das eine unerklärbar und das andere auffallend, hiermit schon hinreichend die Behauptung des Verfassers begründet wäre, wir haben nur einfach dem Verfasser zu sagen, warum er das eine nicht zu erklären weiß und das andere ihm auffallend ist.

Auffallend ist ihm dies, unerklärbar jenes, weil er die Quellen verstümmelt, die er seinen sogenannten Forschungen unterlegt, weil er seinen Gewährsmännern das halbe Wort aus dem Munde nimmt, das ihm gefällt, die andere Hälfte aber, die eben sofort nicht nur die Erklärung enthält für das, was er für unerklärbar und auffallend ausgibt, sondern seine ganze Behauptung der Neuheit der Midoth auf das Schlagendste über den Haufen wirft, diese andere, ihm natürlich unbequeme, Hälfte unterdrückt!

Hier ist die vom Verfasser zitierte Stelle aus Jeruš. Pes. VI. 1:

זו הלכה נעלמה מזקני בתירה פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת וילא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו אבירו יש באן בבלי אחד והלל שמו ששימש את שמעיה ואבטליון יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו איפשר שיש מכנו תוחלת שלחו וקראו לו אמרו לו שמעת מימיך כשחל ארבעה עשר להיות בשבת אם דוחה את השבת אם לאו אמר להם וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת בכל שנה והלא כמה פסחים ידחו את השבת בכל שנה אית תני תני מאה אית תני תני וכו' אמרי לו כבר אמרינו שיש מכך תוחלת התחיל דורש להן מחוקש ימקל וחומר ומגזירה שוה מחוקש הואיל ותמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור וכו' מקל וחומר מה אם תמיד שאין מחייבין על עשייתו כרת וכו' מגזירה שוה נאמר בתמיד במועדו ונאמר בפסח במועדו וכו' אמרו לו כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי חוקש שאמרית יש לו תשובה לא אם אמרת בתמיד שכן יש לו קיצבה וכו' קל וחומר שאמרת יש לו תשובה לא אם אמרת בתמיד שהוא קדשי קדשים וכו' גזירה שוה שאמרת שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו.

„Diese Halacha entging einmal den bethyrenischen Ältesten. Es fiel der 14. Nissan auf einen Sabbat und sie waren darüber in Zweifel, ob

für das Peßachopfer der Sabbat verletzt werden dürfe oder nicht. Man machte hier auf einen Babylonier aufmerksam, namens Hillel, der von Schemaja und Abtaljon Lehre geschöpft, der wisse wohl über die Frage Bescheid, von ihm sei möglicherweise etwas zu hoffen. Sie ließen ihn rufen und fragten ihn, ob er darüber etwas vernommen, wenn der 14. auf einen Sabbat fällt, ob dann der Sabbat zu verletzen sei oder nicht. Er erwiderte ihnen: Haben wir denn nur ein einziges Peßachopfer, durch welches alljährlich der Sabbat verletzt wird, wir haben ja eine große Anzahl Opfer, durch welche der Sabbat verletzt wird. Nach einigen habe er hundert genannt, (die auch am Sabbat zu bringenden täglichen Opfer: תמידים) nach anderen u. s. w. Darauf äußerten sie: Wir haben's schon gesagt, von dir dürfte etwas zu hoffen sein! Er begann ihnen nun den Satz herzuleiten aus der Sachanalogie (היקיש, eigentlich מה מצינו), der Schlußfolgerung (קל וחמור) und der Wortanalogie (גזרה שוה). Aus der Sachanalogie: Weil Peßach ebenso wie das Thamid ein Gesamtheitsopfer sei u. s. w. Aus der Schlußfolgerung: Da ja auf die Unterlassung des Thamidopfers nicht wie beim Peßachopfer die כרת-Strafe gesetzt sei u. s. w. Aus der Wortanalogie: Da bei beiden derselbe Ausdruck, „במועדו" vorkomme. Hierauf erwiderten sie ihm: „Wir hatten es schon gesagt: es steht noch dahin, ob wir von dem Babylonier etwas zu hoffen haben, (nach dem Verfasser: was haben wir von dem Babylonier zu hoffen!) **die Sachanalogie, die du hast anwenden wollen, erleidet den Einwurf**, daß die Zahl des Thamidopfers begrenzt ist u. s. w. **die Schlußfolgerung, die du hast anwenden wollen, erleidet den Einwurf**, daß hingegen das Thamidopfer zu den Heiligtümern ersten Ranges gehört u. s. w. **und was die Wortanalogie betrifft, die du hast anwenden wollen, so kann man die Wortanalogie ohne Ueberlieferung nicht anwenden.**"

Hier haben wir ja aus dem eigenen Munde der bethyrenischen Synhedrialhäupter die Erklärung des dem Verfasser Unerklärbaren, die Begründung des dem Verfasser Auffallenden! Sie sagen uns ja selbst, warum sie die von Hillel angewandten Analogien und Folgerungen nicht annehmen. Sie weisen die Sachanalogie und die Schlußfolgerung zurück, weil der Anwendung derselben auf den vorliegenden Fall gegründete Einwendungen entgegenstehen, das Thamidopfer, von welchem das Peßachopfer durch Analogie und Schlußfolgerung hätte abgeleitet werden sollen, Eigentümlichkeiten habe, durch welche die Analogie und die Folgerung aufge-

hoben wird, und die Wortanalogie, nach dem dafür geltenden Grundsatz nur infolge einer speziellen Überlieferung, oder, wie dies R. Joßi b. Bun weiter erläutert, zur Festhaltung einer bereits ohnehin feststehenden Überlieferung לקיים תלמודו, angewendet werden darf.

Hier ist also nichts unerklärt, und ebenso wenig auffallend, daß die zuerst abgewiesene Wortanalogie ג״ש במועדו, dennoch mit voller Gültigkeit in die Mischna übergegangen ist. Denn nachdem Hillel sich auf eine ausdrückliche Überlieferung Schemaja's und Abtaljon's berufen hatte, stand der Satz selbst durch Überlieferung fest und die Wortanalogie bot nur den die Überlieferung legalisierenden und bewährenden Stützpunkt in dem schriftlichen Worte dar, wie wir dies ja eingangs als die wesentliche Bedeutung dieser Ableitungsregeln bezeichnet haben, und ging daher mit vollem Fug mit der Halacha selbst in die Mischna über.

Das einzige Unerklärbare und in der Tat Auffallende ist nur: wie der Verfasser die Stirn haben konnte, den bethyrenischen Synhedrialhäuptern das halbe, von dem Verfasser in höhnische Zurückweisung umgewandelte Wort: כבר אמרנו אם יש הוחלת מבבלי, von den Lippen zu nehmen und ihre eigentliche, die Erklärung und Begründung dieser Zurückweisung enthaltenden Rede היקש שאמרת יש לו תשובה וכו׳ וכו׳ zu unterdrücken wagte!

Aber noch mehr. Dieses Faktum selbst, durch welches der Verfasser die angebliche Jugend und Neuheit der Interpretationsregeln begründen wollte, enthält ja den schlagendsten, positivsten Gegenbeweis und macht die ganze Behauptung mit einem Schlage zu nichte. Es ist ja klarer als der Tag. Nicht wie der Verfasser vorgibt, „sind die Interpretationsregeln, die später als vollgiltige Norm anerkannt wurden, hier zum ersten Male aus Hillels Munde als etwas Neues und Unbekanntes aufgetaucht," vielmehr sehen wir die bethyrenischen Synhedrialhäupter mit dem היקש, dem קל וחומר und den גזירה שוה an sich, mit dem Prinzipe und der Giltigkeit der Sachanalogie, der Schlußfolgerung und der Wortanalogie an sich, ganz einverstanden, sie weisen nur nach, daß die von Hillel gebildete Analogie und Schlußfolgerung mangelhaft sei und der Wortanalogie die traditionelle Bedingung fehle, durch welche wesentlich deren Zulässigkeit bedingt sei. Die bethyrenischen Synhedrialhäupter behandeln die von Hillel angewandten Interpretationsregeln ganz so, wie wir sie zu unzähligen Malen im Talmud behandelt sehen, wo

„die Regeln an sich als vollgiltige Norm anerkannt sind", ihrer Anwendung aber auf den gegebenen Fall ברכות und תשובות, Einwendungen und Einwürfe entgegenstehen, und liefert somit die angebliche Begründungsstelle des Verfassers selbst den vollgiltigsten Gegenbeweis: daß die Interpretationsregeln längst vor Hillels Heraufkunft etwas allgemein Bekanntes und als vollgiltige Norm Anerkanntes gewesen, die Behauptung des Verfassers daher nicht nur allen Grundes entbehrt, sondern durch einen redlichen und kundigen Einblick in die Quellen, ja in die Beweisstelle des Verfassers selbst, in ihrer totalen Nichtigkeit widerlegt ist. אוי לזה שכגוותו נעישה קטיגורו!

Wir gestehen es, es fehlt uns der Ausdruck für eine solche Behandlungsweise historischer Quellen, und gälte es auch nur der verschollenen Hofgeschichte eines unbekannten Khans der Mandschurei, und gälte es auch nicht den religiösen Urkunden der historischen Vergangenheit, der historischen Wahrheit religiöser Überzeugungen eines ganzen, mit seinen religiösen Überzeugungen im Leben und Sterben in diesen Urkunden wurzelnden Volkes, gälte es auch nicht dem historischen Unterbau der geheiligten Grundsätze unseres eigenen Lebens und Strebens!

Nebenbei erfahren wir nun wohl auch, was den Verfasser bewogen haben mochte, den mit so erhabener Selbstverleugnung der Meisterschaft eines babylonischen Fremdlings huldigenden freiwilligen Rücktritt der bethyrenischen Synhedrialhäupter in eine entehrende Amtsentsetzung umzuwandeln. Freilich mochte die Tatsache dieser freiwilligen Huldigung Hillels der zu behauptenden Ansicht des Verfassers nicht wenig unbequem sein. Wie? Die Synhedrialhäupter weisen — nach dem Verfasser — die bis dahin unerhörte, eine ganze Revolution der Lehre in ihrem Schoße tragende Methode des Fremdlings mit Hohn zurück, — und sollen dennoch sich freiwillig ihrer Würde begeben, um damit den gehöhnten, ihnen prinzipiell so tief widerstehenden, so gefährliche Neuerung bringenden Fremdling zu bekleiden? Nein, da weiß sich diese pragmatisch kritische Methode der Geschichtsforschung zu helfen. Sie ignoriert die unleugbarste Tatsache und schiebt das ihr Beliebige an die Stelle.

Doch wir müssen den Verfasser weiter begleiten.

„Auch aus andern Momenten, fährt der Verfasser fort, geht hervor, daß Hillel, wenn nicht der Schöpfer, doch jedenfalls der erste Lehrer der Deutungsformeln gewesen ist."

Sollte dies nur so viel heißen, daß Hillel zuerst die technischen Ausdrücke dieser Deutungsformeln fixiert und sie in einer besonderen Fassung und Zusammenstellung geordnet vorgetragen habe, so könnten wir dies dem Verfasser gerne zugeben, ohne daß dadurch seiner Behauptung der Jugend der Interpretationsregeln auch nur die geringste Stütze verliehen wäre. Es können die Interpretationsregeln Jahrtausende lang mit vollgiltigster Anerkennung in allseitig praktischster Anwendung gestanden haben und doch erst in der allerspätesten Zeit, in einer, für didaktische Zwecke, besonders geordneten Zusammenstellung ihre besondere Behandlung gefunden haben. In der ganzen Geschichte der didaktischen Behandlung unserer Lehre geht der Stoff, die praktische Wirklichkeit, das lebendige Leben, der Abstraktion, dem System, der für leichtere Auffassung bequemeren Zusammenordnung voran. Das Gesetz war in seiner lebensvollen Mannigfaltigkeit Jahrtausende lang gelehrt, gelernt und geübt, ehe der Stoff in den 6 Mischnaordnungen die Zusammenstellung des formal Zusammengehörigen, und noch viel später die noch „systematischere" Zusammenordnung in der „starken" maimonidischen „Hand" gefunden. Oder um an ein mit unserem Gegenstande verwandteres Beispiel zu erinnern. Die Regeln מנו, חוקה, רוב, סבפ, waren in jahrtausend langer Geltung und Übung, ehe sie in der allerspätesten Zeit eine abgesonderte Zusammenstellung und Behandlung fanden, und die מדות שהתורה נדרשת בהן auf Hillel zurückführen, heißt gerade soviel, als etwa den ש"ך für den Urheber der Regeln סבפ und מנו zu erklären.

Nachdem wir daher bereits gesehen wie die Interpretationsregeln bei Hillels erstem Auftreten nicht nur nicht etwas Neues und bis dahin Unbekanntes gewesen, sondern im Munde der bethyrenischen Häupter ganz die Würdigung und Behandlung fanden, die ihnen nur irgendwie in der späteren Zeit gezollt wurde, dürfte es immerhin sein, daß Hillel sie zuerst in besondere כללים zusammengefaßt und in solcher Ordnung gelehrt. Prüfen wir gleichwohl, wieviel Begründung selbst diese untergeordnete Behauptung habe.

Eine Nachricht in der Tosifta, welcher der Verfasser (Seite 157) die Ehre erweist, „sie ihrer ganzen Haltung nach für echt und glaubwürdig anzusehen," erzählt:

„Hillel hat sieben Deutungsregeln vor den Alten Bethyras vor„getragen: „1) die Schlußfolgerung, 2) die Wortanalogie, 3) die Vor„aussetzung (wohl besser der Lehrsatz) aus einem Verse, 4) die Vor„aussetzung aus zwei Versen, 5) die Verallgemeinerung und Besonderung,

„6) die Sachanalogie und endlich 7) die Folgerung aus dem Contexte. Dieses sind die 7 Regeln, die Hillel vorgetragen: הלל הזקן דרש שבע מדות לפני זקני בתירה (1 קל וחומר (2 וגזרה שוה (3 בנין אב מכתוב אחד (4 ב"א מישני כתובים (5 כלל ופרט (6 כיוצא בו במקום אחר (היקש מה מצינו) (7 דבר הלמד מענינו אלו שבע מדות דרש הלל לפני זקני בתירה.

(Tosifta Sanhedrin VII.)

„Man wird wohl zugeben," sagt der Verfasser, „daß die Um„ständlichkeit und Feierlichkeit dieser Erzählung darauf hinzudeuten „scheint, daß diese Hillelschen Regeln ganz neu waren und man es „darum der Mühe wert fand, aufzuzeichnen, in welcher Zahl und vor „welchen Personen er sie vorgetragen hat." „Noch sicherer," meint „der Verfasser, „werde sich ihre Neuheit herausstellen, wenn wir sie „mit den „allgemein" im talmudischen Kreise angenommenen 13 Regeln „R. Ismaels vergleichen." „In R. Ismaels Regeln sind 6 Hillelsche „enthalten; nur ist 3 und 4 logisch richtig zu einer Regel zu„sammengezogen; die 5. Hillelsche Regel ist in R. Ismaels zu sieben „Regeln erweitert und detailliert; die 6. Hillelsche kommt in R. Is„maels gar nicht vor, dafür aber hat der letztere eine Regel, seine „13. nämlich, die in der Hillelschen Rubrik gar nicht vorkommt." „Offenbar", meint der Verfasser, „verhalten sich diese 13 zu jenen 7 „(in der Zeitschrift steht irrtümlich 7 zu jenen 13) ausführend, ent„wickelnd, erweiternd, auch wohl berichtigend. So haben wir denn in „den Hillelschen die Wurzel zu suchen, aus der nicht nur die Ismael„schen Regeln, sondern auch andere, wie z. B. der Akibaischen Schule „herausgewachsen."

Wir wollen es dem Verfasser schenken, daß ihm im nächsten Satz schon das abhanden kommt, was er im unmittelbar vorhergehenden ge„sagt. In dem einleitenden Satze soll aus diesen andern „Momenten" nur hervorgehen, daß Hillel der erste Lehrer dieser Deutungsregeln gewesen, und in der Ausführung wird doch die völlige Neuheit dieser Regeln bewiesen und zwar die völlig neue Schöpfung. Denn es sollen nach Hillel noch ganz neue, in R. Ismaels Rubrik enthaltene Regeln entstanden und daraus der Rückschluß auf die Neuheit der Hillelschen gerechtfertigt sein. Sehen wir uns die Sache selbst an, was es für eine Bewandtnis mit dieser Tosifta und dieser Beweisführung habe.

Zwei Gründe sollen die völlige Neuheit der Hillelischen Inter„pretationsregeln aus dieser Tosifta beweisen, die „Umständlichkeit und Feierlichkeit der Erzählung" und das Verhältnis der 7 Hillelischen zu den 13 Ismaelischen Regeln. Was nun das Erstere betrifft, so weiß jeder

Talmudkundige, daß die Mitteilung der Personen, vor welchen, und des Ortes, wo, und die Gelegenheit, wobei eine Lehre mitgeteilt worden, gar nicht zu den Seltenheiten gehört, und ist diese Umständlichkeit ebenso wohl ein Siegel der Authentie der Überlieferung, als daß sie zugleich die Bemerkung enthält, wie diese Lehre nur gelegentlich vorgetragen worden. Für die besondere Wichtigkeit der da und dann vorgetragenen Lehre ergibt sich daraus einmal gar nichts und kann z. B. im vorliegenden Falle die Bemerkung, daß Hillel diese 7 Regeln vor den Alten Bethyras vorgetragen, uns gerade sagen sollen, daß Hillel diese Regeln nur bei einer besonderen Gelegenheit vorgetragen habe, er also vielleicht da nur Veranlassung hatte dieser 7 Regeln zu erwähnen, ohne daß er damit das Bereich dieser Regeln erschöpft hätte. Hillel mag sonst 13 Regeln wie R. Ismael, 32 wie R. Jossi aus Galiläa oder noch viel mehr gelehrt haben, damals, vor den Alten Bethyras, hatte er nur Veranlassung diese sieben zu behandeln. Will man — und man hat in der Tat das Recht dazu — in der am Schlusse wiederholten Bemerkung: „diese sieben Regeln trug Hillel vor den Ältesten Bethyras vor" eine besondere Umständlichkeit und Feierlichkeit erblicken, so kann diese Umständlichkeit und Feierlichkeit ebensowohl der Veranlassung selbst, als der dabei vorgetragenen Lehre gelten. Und in der Tat sind wir sehr geneigt, diese feierliche Umständlichkeit der besonderen Denkwürdigkeit des Momentes zuzuschreiben, der zur Anwendung dieser Regeln Veranlassung gab. Wie sollten wir nämlich in dem Momente, wo הלל דריש לבני וקני בתורה, wo Hillel vor den Ältesten Bethyras stand und Lehren vortrug, wie sollten wir in ihm einen andern, als den ewig denkwürdigen Augenblick erkennen, in welchem Hillel, der babylonische Fremdling, vor die bethyrenischen Synhedrialhäupter berufen ward jene Sabbatpeßachfrage zu entscheiden, und wo seine Meisterschaft in der Lehre einen solchen Erfolg hatte, daß die Häupter freiwillig ihre Würde auf ihn übertrugen! Uns dünkt, ein solcher Moment sei an sich denkwürdig genug, in der Erinnerung mit umständlicher Erwähnung der Lehren bewahrt zu werden, die Hillel dabei vorzutragen Gelegenheit hatte, ohne daß diesen Lehren selbst eine besondere Neuheit und Wichtigkeit innezuwohnen hätte. Wissen wir doch bereits aus der oben mitgeteilten Erzählung dieses denkwürdigen Ereignisses, daß Hillel dabei eben diese Interpretationsregeln anzuwenden Gelegenheit hatte. Drei derselben werden uns ausausdrücklich genannt: קל וחומר, גזרה שוה und היקש, die Schlußfolgerung, die Wortanalogie und die Sachanalogie. Daß er noch ein Mehreres außer diesem damals zur Beweisführung vorgetragen, wird ausdrücklich

erwähnt היה יושב ודורש להם כל היום und mag er dort Gelegenheit gehabt haben, auch die anderen vier Regeln in Anwendung zu bringen.

Daß aber hier eben jenes erste Auftreten Hillels vor den bethyrenischen Häuptern in der Erinnerung gefeiert werde, daß wir hier nicht Hillel in seiner späteren Lehrwirksamkeit als Synhedrialhaupt vor uns haben, dafür scheint uns noch ein anderes Moment zu sprechen, auf welches wir sogar ein entscheidendes Gewicht legen würden, wenn dazu nicht ein größeres בקיאות, eine größere talmudische Belesenheit gehörte, als wir uns zuzuschreiben wagen. Dieses Moment finden wir einfach in dem wiederholten Ausdrucke דרש הלל לפני. So weit uns nämlich erinnerlich ist, kommt der Ausdruck לפני, daß jemand etwas vor einem andern vorgetragen, gelehrt, geäußert, gefolgert habe, selten oder gar nicht von dem Vortrage eines Lehrers, eines Lehrhauptes, eines Höheren vor den untergeordneten Zuhörern vor, sondern bezeichnet vielmehr das entgegengesetzte Verhältnis. So: Sabbat 68 b.: כך היה מונבז אומר תלמיד א' לפני ר' עקיבא, Eruwin 13 a: דן לפני ר' עקיבא, R. Hasch. 25a, Aboda Sara 45 a: אני אובין ואהרן רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד לפניך (siehe Tosafoth das.), Nasir 56 b: דנתי לפני ר"א, Berachoth 28 b: דנין לפני חכמים, שמעון הפקולי הסדיר לפני ר"ג, Sanhedrin 17 b: לפני חכמים דן לפניהם בקרקע, siehe Raschi das.

Von der anderen Seite wird der Ausdruck דרש ב' vorzugsweise von dem Vortrage eines Lehrers und Lehrhauptes gebraucht. Die Verbindung: דרש לפני wiese daher auf einen Moment gemischter Beziehung hin, ganz dem Augenblick entsprechend, wo Hillel einerseits als Meister und künftiges Haupt der Lehre, andererseits vor dem höchsten Lehrkollegium sprach. Uns ist nur noch eine Stelle bekannt, in welcher ein Satz mit demselben Ausdruck eingeleitet wird, eine Stelle, die überhaupt für alles oben Gesagte eine entsprechende Parallele bietet, die aber — wenn der Ausdruck überhaupt sonst nicht vorkommen sollte, auf eine merkwürdige Weise unsere Auffassung bestätigen würde. Kethuboth 49,1 heißt es: זה מדרש דרש רבי אלעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה הבנים יורשו והבנות יזונו מה הבנים וכ'. Diese Herleitung trug R. Elasar b. Asarjah vor den Weisen in dem Kollegium zu Jabneh vor: die Söhne erben, die Töchter bekommen Alimente, so wie die Söhne u. s. w. וביתרי' זה מדרש דרש ר' אלעזר ב. ע. בים שמנוהו נשיא. Nach Raschis Erklärung war dies also ebenfalls von einem soeben zum Lehrhaupte Erwählten vorgetragen, der also ebenfalls in einer solchen zwiefachen Stellung zu der Versammlung seiner Zuhörer stand, und sind wohl überhaupt unter allen Naßi Wahlen die Wahl Hillels und die R. Eliasar b. Asarjahs die denk

würdigsten. Auf beide wird mit demselben Ausdruck hingewiesen. In beiden gilt die „Umständlichkeit und Feierlichkeit" nicht der vorgetragenen Lehre, sondern dem geschichtlichen Momente, in welchem sie vorgetragen wurde. (Vgl. auch den Wechsel der Ausdrücke דרש, הרצה לפני, לומר לפניך, Chagigah 14 b.)

Mag sich jedoch auch das hier über den Ausdruck — דרש לפני Bemerkte, bei näherer Erforschung des Talmuds, nicht in seiner Schärfe bewähren. Es bedarf dessen nicht, um die hohe Wahrscheinlichkeit darzutun, daß jener Hillelsche Vortrag von den bethyrenischen Ältesten mit jenem Vortrag am Peßachsabbat identisch sei. Wäre es aber auch dies nicht einmal, das steht jedenfalls fest, daß uns hier nicht gesagt ist, was Hillel überhaupt in Betreff der Interpretationsregeln gelehrt, sondern was er einmal bei einer Gelegenheit darüber vorgetragen habe. Es liegt somit in dieser Tosifta weder ein Dokument über die damalige Neuheit dieser Regeln, noch über den Umfang der von Hillel gekannten und anerkannten Regeln vor.

Was nun den Beweis aus dem „tieferen" genetischen Zusammenhang dieser 7 Regeln mit den spätern 13 des R. Ismaels betrifft, aus welchem sich die Neuheit der Regeln überhaupt ergeben soll, so darf man nur wirklich ein wenig mehr als auf der Oberfläche hin das Verhältnis näher erwägen, um auch die völlige Nichtigkeit dieser Behauptung einzusehen. Der Verfasser lehrt: Hillel hat nur 7 Regeln gelehrt. Der spätere R. Ismael 13. Diese 13 verhalten sich zu jenen 7 „ausführend, entwickelnd, erweiternd, auch wohl berichtigend"; also sind jene 7 die Wurzel, aus welcher erst später dieser 13ästige Baum der Interpretationsregeln erwuchs. Daß aber Hillel nur diese 7 Regeln gelehrt, liegt nirgends vor. Wir haben schon bemerkt, daß uns die Tosifta nur berichte, welche Regeln Hillel damals, vor den bethyrenischen Ältesten vorgetragen. Welche und wie viel er sonst gelehrt, darüber wird nichts berichtet. Aber auch ohnehin weiß jeder, der sich auch nur einigermaßen im Talmud umgesehen, daß auch da, wo in der Mischna etwas ausdrücklich von einer bestimmt begrenzten Zahl von Objekten prädiziert wird, damit keineswegs immer gesagt ist, daß das hier von diesen gezählten Gegenständen Ausgesagte auch in Wirklichkeit nur auf diese Zahl beschränkt sei, vielmehr beschränkt sich sehr häufig die Mischna nur formell auf eine Spezies dieser Gegenstände, ohne damit das Ausgesagte von den anderen Spezies verneinen zu wollen. So lehrt z. B. die erste Mischna in Baba Kama 4 Hauptbeschuldigungsfälle ארבעה אבות נזיקין R. Oschaja deren 13, R. Chija gar 24, jeder schließt mit seiner Zahl den andern

— formell aus — תנא מניא למעוטי, weil z. B. der eine nur solche Beschädigungen zählt, deren Ersatzpflicht aus der Schuld fließt (ממונא קמיירי בקנסא לא קמיירי), der andere aber auch solche, deren Ersatzpflicht aus dem Titel der richterlich aufzulegenden Pön (קנסא) erwächst. Selbst R. Chijah mit seiner 24-Zahl ist nicht erschöpfend; es fehlt מוסר ומפגל, die auch R. Chijah nicht mitzählt, weil das eine nur bei Opferheiligtümern vorkommt, das andere eine mit Worten verübte Beschädigung bezeichnet, er aber nur diejenigen Beschädigungen aufzählen will, die im profanen Kreise und durch Tätlichkeiten verübt werden בדבורא, בקדשים לא קמיירי, לא קמיירי. Obgleich nun hier drei Mischnalehrer sich einander mit ihrer Zahl formell ausschließen und es selbst Fälle gibt, die auch in der größten Zahl des dritten nicht vorkommen, so erkennen sie doch auf realem Boden der gesetzlichen Wirklichkeit alle die sämtlichen Fälle an, und ist auf realem Boden gar keine Meinungsverschiedenheit unter ihnen. (S. Baba Kama 5a. Tosafoth das. S. auch Tosafoth, Krißuth 1b). Ebenso könnte z. B. wirklich Hillel gelehrt haben: בשבע מדות התורה נדרשת, es gibt 7 Interpretationsregeln der Thora (was doch in der Tat nicht der Fall ist, es wird uns ja nur referiert, Hillel habe da und dort sieben Regeln vorgetragen) und es könnten wirklich unter den 13 Regeln des R. Ismael 6 sein, die unter den Hillelschen nicht vorkommen (was wiederum in der Tat nicht ist, wie wir sogleich sehen werden), und dennoch brauchte zwischen Hillel und R. Ismael gar keine Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der wirklichen Zahl der Interpretationsregeln stattzufinden, könnte Hillel aus irgend welchen formalen Gründen nur eine gewisse Art der Regeln aufgezählt, ohne damit die andern in Wirklichkeit verneint zu haben. Dafür hatte ja der Verfasser den schlagendsten Beweis selbst in Händen.

Der Verfasser hat nämlich ganz richtig bemerkt, daß eine der Hillelschen Regeln, die 6te, בינוי בן ממקום אחר, die der Verfasser richtig als היקש מה מצינו, als die Regel der Sachanalogie, — richtiger als die Regeln der Gleichstellung und der Sachanalogie — erklärt in R. Ismaels Regeln gar nicht vorkommt, (und dies ist im Grunde die einzige wesentliche Differenz zwischen Hillels und R. Ismaels Aufstellung, so daß wie wir bald sehen werden, das Verhältnis dieser beiden Aufstellungen sich gerade entgegengesetzt herausstellt: die 13 Regeln R. Ismaels enthalten in der Tat weniger, als die 7 Hillelschen). Der Verfasser nennt das eine Berichtigung der Hillelschen durch R. Ismael. Er meint also, R. Ismael habe ernstlich diese 6te Hillelsche Interpretationsregel, weil er sie nicht aufzählt, darum

auch nicht anerkannt. Dies ist aber eine bare Unmöglichkeit, ja offenbar falsch. R. Ismael lehrt wiederholt היקש und מה מצינו mit vollständiger Giltigkeit, so z. B. Schewuoth 9, היקש חיצון לפנימי, Sewachim 24, 1 הואיל ורצפה מקדשת וכו', ja es ist sogar R. Ismael, von dessen Lehre der Grundsatz ausgeht, daß, דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בק"ו, Sewachim 41 und 50! Es ist somit das Faktum bis zur Evidenz klar, daß, obgleich R. Ismael die 6te Hillelsche Regel היקש ומה מצינו, die Gleichstellung und die Sachanalogie, in seinen Regeln nicht mit aufrechnet, er dieselbe doch mit voller Entschiedenheit und mit äußerster Konsequenz anerkennt. Der Verfasser wird sich daher auch dem nach der Regel der „Sachanalogie"" gebildeten Satze auf keine Weise entziehen können: wie R. Ismael eine Hillelsche Regel vollkommen anerkennt, obgleich er sie unter seinen 13 Regeln nicht mit aufzählt, also erkennt auch Hillel eine Regel R. Ismaels vollkommen an, obgleich er sie unter seinen 7 nicht mit aufzählt. Uns dünkt, dies ist auch ein מה מצינו שאין עליו תשובה, und des Verfassers ganze angebliche Beweisführung aus der Vergleichung der Hillelschen und Ismaelischen Regeln fällt in das traurigste nichts zusammen. Aber sie ist noch viel weniger als dies. Sie ist nach des Verfassers eigenen Worten eine vollständige Täuschung. Sollen die 13 Ismaelischen Regeln erst später aus den 7 Hillelschen hervorgegangen sein, soll überhaupt hier erwiesen werden, daß diese Interpretationsregeln erst später, nach und nach in der Zeit entstanden seien, so kann es offenbar nicht genügen, wenn etwa R. Ismael dasselbe und nur dasselbe in 13 Sätzen auseinandergelegt hätte (und es sind in der Wirklichkeit sogar 16), was Hillel kurz in 7 zusammengefaßt, wenn R. Ismael das Detail von dem gäbe, was in den 7 Hillelschen nur in den Hauptbegriffen genannt worden. Es müßte offenbar vielmehr erst erwiesen sein, daß R. Ismael Regeln gelehrt, die Hillel unmöglich unter den von ihm genannten verstanden haben konnte. Makkoth 24, wird uns gelehrt: דרש ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו לו למשה וכו' בא דוד והעמידן על י"א וכו' בא ישעיהו והעמידן על ו' וכו', חזר ישעי' והעמידן על ב' וכו', בא חבקוק והעמידן על א' וכו'.

„R. Simlai lehrte, 613 Gesetze wurden dem Moscheh gegeben u. s. w., David reduzierte sie auf 11 u. s. w., Jesaias auf 6 u. s. w., später auf 2 u. s. w., Habakuk endlich reduzierte sie auf 1 u. s. w." In welches Bedlam würde der Verfasser nun wohl den verweisen, der auf Grund dieser Stelle den Habakuk als den eigentlichen Schöpfer der jüdischen Gesetze bezeichnen würde, aus dessen einzigem Ausspruch nach

und nach der vielastige Baum erwuchs, der endlich in R. Simlais Zeit schon 613 Äste zählte, oder der mit der Gelehrsamkeit des weiland Herrn Brück in David, Jesaias und Habakuk Reformatoren des jüdischen Gesetzes erblickte, die allmählich den 613-astigen Baum so weit beschnitten, bis Habakuk von der ganzen Zahl der Gesetze nur ein einziges in Giltigkeit stehen ließ, in welches Bedlam den, der in dieser verschiedenen Zählung der göttlichen Gebote etwas anderes, als eine formelle, engere oder weitere Zusammenfassung desselben, ungeschmälerten und unerweiterten gegebenen Stoffs erkennen würde? Ganz in ähnlicher Weise verhalten sich nun — wie schon der Kommentator מדות אהרון zu der Beraitha des R. J. bemerkt — die 7 Hillelschen zu den 13 Ismaelischen Interpretationsregeln.

Sehen wir doch nur, was uns der Verfasser selbst über das Verhältnis dieser Regeln zu einander gesteht.

„In R. Ismaels Regeln sind 6 Hillelsche enthalten, nur ist 3 und 4, בנין אב מכתוב א׳ וב׳ logisch richtig zu einer Regel zusammengezogen.“ Hier ist also nach des Verfassers eigenem Geständnis nur eine formelle Verschiedenheit. (Ob übrigens R. J. den 3. und 4. Satz für eine Regel gezählt, ist noch so entschieden nicht, da es überhaupt noch keineswegs liquid ist, wie die 13 Regeln aus seinen 16 Sätzen zusammenzustellen sind. (Siehe מדות אהרן, Kap. 1.)

„Die 5. Hillelsche, כלל ופרט, ist in R. Ismaels zu sieben Regeln erweitert und detailliert.“ Die Erweiterung ist unerwiesen. Die Detaillierung ist richtig. Hillel nennt den Gattungsbegriff כלל ופרט und R. Ismael zählt die verschiedenen, in diesem Gattungsbegriff enthaltenen Arten auf: כלל ופרט וכלל, פרט וכלל, כלל ופרט, דבר שיצא מן הכלל, פרט שהוא צריך לכלל, כלל שהוא צריך לפרט u. s. w. Hier ist also wieder keine Verschiedenheit, sondern einfache Detailerläuterung eines umfassenden Gattungsbegriffs.

Hinsichtlich zwölf von den dreizehn Regeln R. Ismaels findet also, nach dem eigenen Geständnis des Verfassers, gar keine Grundverschiedenheit zwischen diesem und Hillel statt.

Die ganze wirkliche Verschiedenheit reduziert sich daher, nach des Verfassers eigenen Worten, nur auf eine einzige Regel. Von dieser sagt uns der Verfasser:

„Die 6te Hillelsche כיוצא בו ממקום אחר kommt in R. Ismaels gar nicht vor, dafür hat der letztere eine Regel, seine 13te nämlich, שני כתובים המכחישים זה את זה, die in der Hillelschen Rubrik gar nicht

vorkommt." Daß nun R. Ismael die 6te Hillelsche Regel gleichwohl vollkommen und mit letzter Konsequenz kennt und anerkennt, haben wir schon oben nachgewiesen. Es bleibt also der ganze Handel um die arme letzte dreizehnte. Nun ists ja wohl glaube ich, ominös, der dreizehnte in einer Gesellschaft zu sein — und unglücklicherweise ist diese dreizehnte Regel eine solche, hinsichtlich welcher der oben zitierte Kommentar מדות אהרן schon ohnehin gleich im Eingangskapitel bemerkt, daß sie wohl R. Ismael selbst nicht unter die Regeln שהתורה נדרשת בהן mitgezählt, weil durch die Forschungsregeln Bestimmungen ermittelt werden sollen, die die Schrift nicht selbst ausdrücklich ausgesprochen, in dieser 13ten Regel aber nur auf eine Ausgleichung zweier sich widersprechenden Schriftverse hingewiesen wird, die nicht durch unsere Forschung, sondern durch das ausdrückliche Wort der Schrift selbst gegeben ist, אמנם שני כתובים המכחישים שהכתוב השלישי הוא המכריע אין אנו דורשין בזה דבר אלא הכתוב הוא המכריע והדורש. Jedenfalls ist dies vollkommen hinreichend, zu erklären, warum diese Regel in der Hillelschen Rubrik nicht vorkommt — wenn sie in der Tat nicht vorkommt. Denn hätte der Verfasser sich ein bischen besser umgesehen, er würde gefunden haben, daß diese Tosifta in der Beraitha des R. Ismael im Anfange des תורת כהנים vorkommt, und dort — nach der im ס' תחלת חכמה vollständig gegebenen Lesart — lautet die dritte Hillelsche Regel einfach בנין אב und umfaßt somit die von R. Ismael in zwei Sätzen gegebene Regel מכתוב א' ומב' כתובים. Die vierte Regel lautet שני כתובים und ist eben dann keine andere, als die vermißte 13te Ismaelische Regel שני כתובים המכחישים זה את זה. Auch מדות אהרן scheint als 3te Hillelsche Regel nur בנין אב gehabt zu haben. Doch scheint seinem Schlußsatze nach bei ihm gleichwohl die Regel ב' כתובים von Hillel nicht ausdrücklich erwähnt, sondern in den beiden letzten enthalten zu sein, wo dann jedoch nur 6 Regeln genannt wären (Siehe das.). Welche von beiden Lesarten die echte sei, ob aus dem Satze ושני כתובים irrtümlich im Zusammenhange mit der vorhergehenden Regel ובנין אב משני כתובים entstanden oder umgekehrt, lassen wir indessen dahingestellt. Ist aber das erstere wahr, und es spricht viel dafür, so ist auch die letzte Faser einer vermeintlichen Erweiterung der Regeln durch R. Ismael geschwunden. Im Gegenteil, die 13 Ismaelischen sind vollständig in den 7 Hillelschen enthalten, die Hillelschen enthalten sogar noch eine mehr, die R. Ismael nicht aufrechnet, aber doch, wie erwiesen, aufs vollständigste erkennt und anerkennt, es besteht die vollständigste Identität zwischen Hillel und R. Ismael und — an dem ganzen Gebäude des Verfassers ist auch nicht der verschwindendste Hauch von Wahrheit.

V.
Die Schule Hillels und Schamais.

„Die sieben Regeln welche Hillel zuerst aufgestellt, fanden bei „Schamai und seiner Schule Widerspruch." (S. 18.)

Der Widerspruch Schamais und seiner Schule.

Der Satz, welchem dieser Artikel gewidmet ist, besteht eigentlich aus zwei Gliedern:

„Die Interpretations- oder Ableitungsregeln sind zuerst von Hillel aufgestellt worden."

Das erste Glied dieses Satzes, die Behauptung des Verfassers hinsichtlich der Jugend und des Hillelschen Ursprungs der Ableitungsregeln haben wir im vorigen Artikel beleuchtet. Wir haben die vollständige Nichtigkeit dieser Behauptung erkannt. Wir haben gefunden, daß nur eine unerhörte, willkürliche Verstümmelung der Quellen dem Verfasser eine morsche Stütze gewähren konnte, daß aber die Beweisstelle des Verfassers selbst, redlich befragt, nicht nur nichts zu Gunsten seiner Behauptung aussage, sondern sogar den schlagendsten Gegenbeweis dahin offenbar liefere, daß die angeblich zuerst von Hillel aufgestellten Regeln längst vor ihm vollständig gekannt und anerkannt waren.

Wir haben gefunden, daß ebenso die vom Verfasser behauptete allmähliche Entwickelung dieser Ableitungsregeln von den 7 Hillelischen zu den 13 Regeln des R. Ismael sich auf ein totales Nichts reduzierte, und die ganze vom Verfasser dahin gegebene Auseinandersetzung eine vollendete Täuschung in sich fasse.

Wir kommen nun zur Prüfung des zweiten Gliedes, wir haben die Wahrheit des Satzes zu untersuchen:

„Die Interpretationsregeln fanden bei Schamai und seiner Schule Widerspruch,"

eines Satzes, der, wie wir bereits bemerkt, den Nerv der ganzen vom Verfasser erdichteten Entwickelungsgeschichte der jüdischen Lehre bildet, in welcher er eben nichts, als einen mit Hillel beginnenden und in R. Akiba gipfelnden Kampf zwischen der starren, von Schamai und seinen Schülern repräsentierten Anhänglichkeit an das tote und starre Wort der Schrift und der Tradition, und den von den Hillelischen Schülern durch die Interpretationsregeln angestrebten Erweiterung des gesetzlichen Stoffes erblickt, der zuletzt in dem vollständigen Sieg der Hillelischen, gesetzdeutenden, aus Silben- und Buchstaben-Titelchen Berge von Gesetzbestimmungen gebärenden Schule geendet haben soll.

Von einem solchen Gedanken, wie der behauptete Widerspruch Schamais und seiner Schule gegen die Ableitungsregeln und Schriftdeutungen (דרש), welcher die Seele eines ganzen Geschichtswerkes bildet, in welchem der Verfasser das unterscheidende Kriterium (S. 159) der beiden Schulen erblickt, und auf welchen er sich immer wieder als auf ein ausgemachtes Axiom mit der kühlen Ruhe vollendeter Gewißheit beruft — von einem solchen Gedanken dürften wir doch fordern, daß ihm die faktische Wahrheit wissenschaftlich begründeter Forschung zur Seite stehe. Und selbst bei einem Schriftsteller, der uns leider bereits gewöhnt, auf jede Spur gründlich wissenschaftlicher Forschung verzichten zu müssen, selbst bei einem solchen Schriftsteller hätten wir von einem solchen Gedanken, der die Basis und den Ausgangspunkt seiner ganzen Arbeit bildet, doch erwarten sollen, daß, wenn der Gedanke auch nicht wahr, er doch mindestens wahrscheinlich, und wenn nicht wahrscheinlich, er doch mindestens möglich sei, und wenn ihm auch die Möglichkeit abgehe, er doch wenigstens nicht durch offenbare, darliegende Fakta widerlegt sei, und wenn ihn auch die Tatsächlichkeit offenbarer, darliegender Fakta einer vollendeten Richtigkeit überwiese, er doch wenigstens irgend etwas für sich aufzubringen hätte, und wäre es auch nur eine nach der uns schon bekannten Manier des Verfassers verstümmelte, und für seine Zwecke mißbrauchte Beweisstelle — diese Anforderung ist doch wahrlich nicht übertrieben. Was sollen wir aber dazu sagen, wenn ein solcher, die ganze Arbeit eines Autors tragender Satz nicht nur nicht wahr sondern nicht einmal wahrscheinlich, ja nicht einmal möglich ist, und nicht nur unmöglich ist, sondern durch die vollen darliegenden Akten des talmudischen Quellenkreises Lügen gestraft und sich dafür auch nicht einmal der Halt eines Scheinbeweises von der Stärke eines Spinnefadens auffinden läßt! Dabei handelt es sich hier ja nicht um die Ansichten irgend einer dunkeln, unbekannten philosophischen Schule, deren System wir etwa aus einigen wenigen abgerissenen, vom Zufall uns erhaltenen Sätzen uns zu konstruieren hätten, und wo daher die Phantasie und die subjektive Willkür allen möglichen Spielraum hätten. Es handelt sich um die Grundansicht der Schulen Hillels und Schamais, deren Sätze in reicher Fülle und in klarer Durchsichtigkeit von den talmudischen Quellen aufbewahrt sind. Wie tief muß die Zeit auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Wissenschaftlichkeit stehen, der man es wagt, Sätze der bodenlosesten Erdichtung von solcher Tragweite mit der kühlsten Ruhe ins Angesicht zu schleudern!

Sehen wir uns die Sache einmal in den Quellen an und prüfen

wir sodann, was der Verfasser darüber zu sagen für gut befunden hat.

Also Schamai und seine Schule hätten prinzipiell gegen die Geltung der מדות שהתורה נדרשת בהן, gegen die Geltung der Interpretationsregeln Widerspruch erhoben und dieser Widerspruch bilde das Kriterium dieser beiden einander gegenüberstehenden Schulen.

In diesem Gegensatz haben wir wiederum den Gegensatz Hillels und Schamais und den Gegensatz der ihnen nachfolgenden beiden Schulen besonders zu prüfen. Denn wie jeder Kundige weiß, und wie wir sehr bald nachzuweisen Gelegenheit haben werden, darf die spätere Differenz der beiden Schulen durchaus nicht auf die beiden Lehrhäupter, deren Namen sie tragen, zurückgeführt werden.

Die Behauptung, daß Schamai selbst den, nach dem Verfasser von Hillel zuerst aufgestellten Interpretationsregeln widersprochen habe, gibt uns der Verfasser gänzlich ohne weiteren Beweis. Und doch ist dieser Satz nicht nur unerwiesen und unerweisbar, sondern, wie wir sogleich sehen werden, entschieden unwahr.

Von Hillel und Schamai selbst sind uns überhaupt nur einige wenige halachische Sätze überkommen. Was Schamai speziell über die Hillelschen Interpretationsregeln gelehrt, darüber kann der Verfasser gar nichts wissen, weil sich darüber auch nicht eine Silbe im ganzen Quellenbereiche des Talmuds vorfindet. Unter den wenigen halachischen Stellen überhaupt, die von Schamai vorkommen, befindet sich jedoch eine, Kiduschin 43a, aus welcher sich vielmehr ergibt, daß שמאי הזקן nicht nur die dritte Hillelsche Regel: בנין אב anerkannt, sondern sie sogar da angewandt, wo שני כתובים באים בא', und ebenso die zweite: ג"ש, indem er היקש וטבחו או מכרו מה und auch die sechste: ילף חטא חטא מתרומה; denn nur nach Anwendung dieser letzten beiden Regeln (oder, statt des היקש, der bei dem Verfasser, wie wir in späteren Artikeln sehen werden, noch horrender verpönten דבריים או: oder תהה) stehen ihm מעילה und טביחה als כתובים ב' da, von welchen er nach einer Auffassung die gerichtliche Verantwortlichkeit des Auftraggebers bei einem durch einen andern vollzogenen Verbrechen auch auf den gedungenen Mord übertragen haben soll. (Siehe das.) Von Hillel kommt aber, außer dem im vorigen Artikel besprochenen Ereignis vor den bethyrenischen Lehrhäuptern, auch nicht weiter eine solche Stelle vor, und wird der Verfasser selbst aus dieser einzigen Stelle zugeben müssen, daß, während wir auch nicht eine einzige Äußerung Schamais gegen die Hillelschen Interpretationsregeln finden, aus dieser Stelle im Gegenteil klar hervorgeht, daß im talmudischen Kreise

von einem solchen Widerspruch Schamais gar nichts bekannt war. Allein es ist die völlige Unwahrheit des vom Verfasser dem Schamai angedichteten Widerspruchs noch von einer anderen Seite, und zwar mit vollständiger Evidenz, darzutun.

Wie tief müßte der prinzipielle Gegensatz Hillels und Schamais gewesen sein, und wie umfassend weit müßte derselbe sich im Bereiche der Gesetzbestimmungen der Lehre erstreckt haben, wenn Schamai die von Hillel gelehrten Interpretationsregeln nicht anerkannt hätte! Und nun zumal nach der Auffassung des Verfassers, dem diese Interpretationsregeln vorzugsweise als Quelle neuer, nicht bereits durch die Tradition gegebenen, Gesetzbestimmungen (Gesch. d. J. S. 18) dastehen.

Nun sind wir aber über den Gegensatz Hillels und Schamais völlig im klaren, wir wissen genau, wie weit sich dieser Gegensatz und auf welche Bestimmungen er sich erstreckte. Es sind dies im ganzen höchstens 5, streng genommen nur 3 Gesetzbestimmungen, hinsichtlich deren eine Meinungsverschiedenheit zwischen Hillel und Schamai stattgefunden, und von einem Gegensatz in Betreff der Interpretationsregeln ist da überall keine Spur.

Ausdrücklich heißt es, Sabbat 14b und 15a: אמר רב הונא בג' מקומות נחלקו שמאי והלל והו לא. „Nur über drei Gegenstände waren Schamai und Hillel streitig und über keinen weiter.“ שמאי אומר מקב חלה והלל אומר מקבים. Schamai lehrte: „Ein Kaw (Mehl) ist schon Challah-pflichtig, Hillel lehrte, erst zwei Kaw.“ 2) הלל אומר מלא הין מים שאובים פוכלים את המקוה שחייב אדם ליטמר בלישתן רבו שמאי אומר תשעה קבין. „Hillel lehrte: Ein Hin voll geschöpftes Wasser macht die Mikweh untauglich und bemerkt dabei, er gebrauche denselben Ausdruck, den er von seinem Lehrer gehört; Schamai lehrte: Neun Kaw.“ 3) שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן והלל אומר מספקידה לספקידה. „Schamai lehrte, die Erscheinung einer Tumah wirke nicht zurück; Hillel lehrte die Rückwirkung der Erscheinung.“ Außer diesen wird dort nur noch die Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der סמיכה genannt, die aber nicht unter die speziellen Gegensätze Hillels und Schamais zu rechnen wäre, weil diese Differenz schon eine uralte, unter allen Vorgängern Hillels und Schamais hervorgetretene Meinungsdifferenz gewesen, und endlich eine Differenz hinsichtlich der Tumahempfänglichkeit der für die Kelter gewinzerten Trauben הבוצר לגת, die aber ebenfalls nicht zu zählen wäre, weil über diesen Punkt Hillel später von seiner Ansicht zurückgetreten. Ausdrücklich und entschieden wird dort auf Grund dieser Überlieferung eine jede Annahme einer

noch etwaigen weiteren Differenz Hillels und Schamais als unmöglich und unwahr zurückgewiesen, und somit gehört auch der vom Verfasser erfundene Gegensatz Hillels und Schamais einfach in das Reich der Erfindungen und Träume.

Hillel und Schamai waren kollegialische Oberhäupter eines und desselben höchsten Gesetz- und Lehrkollegiums. Hillel war Naßi, Schamai Ab Beth Din. Beide hatten von denselben Lehrmeistern die Lehre empfangen, beide sie einheitlich weiter tradiert. Aboth I 12, II 9.) Sehen wir die geringe Zahl und die untergeordnete gesetzliche Bedeutung der Gegenstände, hinsichtlich deren unter ihnen eine Meinungsverschiedenheit stattgefunden, so dürfte sich wohl manche heutige Lehranstalt gratulieren, wenn unter ihren ersten und zweiten Lehroberhäuptern eine so einträchtige Übereinstimmung herrschte.

Betrachten wir noch überdies den Charakter der drei Fragen, hinsichtlich deren eine Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen stattgefunden, so liegen deren zwei, die 2. und 3. nämlich, ganz weit ab von jeder Auffassung und Deutung der Schrift, sie haben nur rabbinische Bestimmungen zum Gegenstand und berühren das schriftliche Gesetzeswort in keiner Weise. Die 1. Frage hinsichtlich des Challahpflichtigen Maßes hat zwar die Ausführung eines biblischen Gesetzes zum Gegenstande und wird (siehe Tosafoth Sabbat 15a und R. A. b. D. Edioth I 2) allenfalls auf eine verschiedene Auffassung des im Worte עריסותיכם liegenden Plurals zurückgeführt; allein auch diese Differenz hat mit den in Frage stehenden Interpretationsregeln nicht die geringste Berührung.

Was somit den vom Verfasser behaupteten Widerspruch Schamais gegen die Hillelschen Interpretationsregeln betrifft, so hat sich diese Behauptung uns als eine Erfindung ergeben, die allen und jeden Grundes und Bodens entbehrt.

Sehen wir nunmehr den Gegensatz der Hillelschen und Schamaischen Schule, deren charakteristisches Unterscheidungsmerkmal eben die Verwerfung der Hillelschen Interpretationsregeln durch die Schule Schamais bilden soll, so wird uns wiederholt berichtet: (Sotah 47b, Sanhedrin 88b, Tosifta das. VII.) משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכן רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות.

„Erst seitdem eine Menge Schüler Hillels und Schamais nicht hinlänglich um die in persönlichem Umgange von ihren Meistern zu schöpfende Lehre sich bemüht, entstanden die vielen Meinungsverschiedenheiten in Israel und erhielt die einheitliche Thora das Ansehen zweier verschiedener Lehren.“ Hiermit ist aber gerade das Gegenteil dessen

klar konstatiert, was der Verfasser insinuieren möchte. Nicht etwa, wie der Verfasser vorgibt, aus einer Grundverschiedenheit der Prinzipien, daß etwa die Schule Schamais, wie angeblich ihr Meister, fortgefahren hätte, die von Hillel gebrachte, Gseroth-schwangere Pandorabüchse der Interpretationsregeln zurückzuweisen, überhaupt nicht dadurch, daß etwa die beiderseitigen Schüler zu treu und zu konsequent das angebliche Prinzip und System ihrer beiderseitigen Meister fortgeführt und fortentwickelt, sondern im Gegenteil, daraus ist die Meinungsverschiedenheit der beiden Schulen hervorgegangen, daß sie zu wenig und zu unvollständig die Lehre ihrer Meister in sich aufgenommen. Wären sie vollendetere Schüler ihrer Meister gewesen, so wäre zwischen der Schule Hillels und der Schule Schamais keine größere Meinungsverschiedenheit, als zwischen Hillel und Schamai selbst gewesen, von denen wir es ja wissen, daß sie nur in drei Fragen differierten, von denen zwei nicht einmal das Gesetz selbst, sondern rabbinische Präventivbestimmungen betreffen.

Der Verfasser charakterisiert ferner die Schamaische Schule aus dem von ihm erfundenen Widerspruch derselben gegen die Anwendung der Herleitungsregeln wiederholt als eine solche, „die sich immer nur auf eine autorisierte Überlieferung beruft, und wo ihr solche fehlt, keinen Schritt weiter setzt" (Frankel Zeitschr. 1852, S. 160.), deren „Starrheit auch nicht ein haarbreit weiter gehe, als der vorhandene Traditionsstoff bestimmt, und dem selbständigen Forschen kein Jota einräumen wollte" (Gesch. d. J. S. 493). Demgemäß würde also zur Charakteristik der Hillelschen Schule der Scharfsinn, die logischen Operationen des schließenden und urteilenden Verstandes und der denkenden Vernunft gehört haben, die Schule Schamais sich aber vorzugsweise als starre, trockene Gedächtnismenschen bewährt haben, die der Denk- und Urteilskraft wenig Raum und Pflege eingeräumt.

Schade, daß die Charakteristik, die uns der Talmud von diesen beiden Schulen gibt, gerade das Gegenteil enthält. Jebamoth 14a wird uns gesagt, man sei anfangs nur deshalb schwankend gewesen, ob die Halacha wie Hillels, oder wie Schamais Schule festzustellen sei, obgleich für die Hillelsche Schule, als die Mehrzahl, die Regel der Majorität sprach, weil von anderer Seite die Schule Schamais die scharfsinnigeren, geistvolleren, die „schärfer Denkenden und Schließenden" waren. כי אולינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו הכא בית שמאי מחדדי טפי.

Dieser eine Satz hätte schon den Verfasser stutzig machen und an

der Richtigkeit seiner ganzen Auffassung zweifeln lassen müssen, wenn — sich nicht die kritisch-pragmatische Manier dieses Historikers, wie wir dies noch häufig zu erfahren Gelegenheit haben werden, überhaupt darin gefiele, zur Charakteristik der von ihm geschilderten Persönlichkeiten und Zustände irgend eine abgerissene Äußerung, oder auch die nicht einmal, aufzugreifen und frischweg aus Oberons Füllhorn das Bild einer kritischen Sommernachtstraumsphantasie, unbekümmert um alle widersprechenden Data zu entwerfen, und am allerwenigsten darauf zu geben, was die den Personen und Zuständen ja nahestehenden, und ohnehin ja die einzigen Dokumente für diese Geschichte bietenden talmudischen Quellen selbst von den Gegenständen seiner Phantasiegemälde berichten.

Wir wollen uns jedoch keineswegs damit begnügen, die vom Verfasser gegebene pragmatische Entstehungsgeschichte der beiden Schulen und deren Charakteristik durch diese beiden Stellen aus der talmudischen Quelle als durchaus falsch im allgemeinen erwiesen zu haben.

Die Meinungsgegensätze dieser beiden Schulen liegen ja offen in den protokollarischen Verhandlungen des Talmuds klar. Wir können diese Sätze selbst fragen, ob es wahr sei,

daß die Schule Schamais die Hillelschen Interpretationsregeln nicht anerkannt,

ja, daß dieser Widerspruch das eigentliche Unterscheidungskriterium dieser beiden Schulen gebildet.

Wir haben im Talmud babli ungefähr zweihundert und einige achtzig פלוגתות דב"ש וב"ה, meinungsverschiedene Sätze der Schamaitischen und Hillelschen Schulen. Unter diesen sind ungefähr 90, die rabbinische Präventivbestimmungen (גזרות), 25, die rabbinische Anordnungen (תקנות) betreffen, also zusammen ungefähr 115, deren Gegenstand, als rabbinischer Natur, selbstredend außer aller genetischen Beziehung zum schriftlichen Wort und dessen Interpretation steht. Es sind darunter ferner 130, die zwar biblische Gesetzbestimmungen (דאורייתא) zum Gegenstand haben, die aber gleichwohl in keiner Weise mit einer Ableitung aus der Schrift in Verbindung stehen. Also 245 von 280 Sätzen stehen außer aller Beziehung zur Deutung der Schrift und den darauf bezüglichen Regeln, und nur etwa 35 bis 40, also höchstens etwa $^1/_7$ sage ein Siebtel, hängen in ihren Ableitungsmotiven mit der Deutung der Schrift und deren Regeln zusammen. Wahrlich, schon ein schlimmes Prognostikon für die Behauptung: das wesentliche Unterscheidungsmerkmal dieser Schule bestünde in der Schriftdeutung nach

den Hillelschen Ableitungsregeln und deren Verwerfung durch die Schule Schamais!

Wir geben übrigens die obigen Zahlen nicht als erschöpfend. Bei einer solchen allgemeinen Musterung ist ein Irrtum möglich. Einer genauen Gruppierung der Sätze steht auch der Umstand entgegen, daß über die Motive einiger der Sätze im Talmud selbst verschiedene Annahmen herrschen, wodurch der begriffliche Charakter derselben und die Rubrik, unter welche sie gehören, zweifelhaft bleibt.

Groß ist aber, dafür verbürgen wir uns, der mögliche Irrtum schwerlich, und das bezeichnete Zahlenverhältnis für unsern Zweck hinlänglich genau.

Sehen wir uns nun die mit der Gesetzableitung und Schriftinterpretation in Verbindung stehenden Sätze an, so finden wir auch nicht einen einzigen Satz, ja auch nicht ein einziges Wort, mit welchen die Schule Schamais auch nur die Giltigkeit einer einzigen der von der Hillelschen Schule angewandten Interpretations- und Ableitungsweisen an sich bestreite.

So wenig das Vorkommen eines einzigen solchen Satzes unter einer so großen Zahl, wie zweihundert und einige achtzig bedeuten würde, so dürfen wir doch dreist den Verfasser auffordern, seine so kühne Behauptung auch nur mit einem einzigen Satze zu belegen.

Aber noch mehr.

Nicht negativ nur, durch den Mangel allen und jeden Beweises, steht die Behauptung des Verfassers in traurigster Nacktheit vernichtet da, eine Prüfung der Stellen gibt den unwiderleglich positiven Beweis, daß die Schule Schamais die Ableitung des mündlichen Gesetzes aus dem schriftlichen Worte ganz so wie die Schule Hillels anerkannte und in gleich voller Anwendung übte, und wo sie hinsichtlich irgend einer solchen Ableitung von der Schule Hillels abweicht, die Giltigkeit einer solchen Ableitungsweise und Regel an sich vollkommen anerkennt, sie nur in dem einzelnen gegebenen Fall aus in der Natur der Regel selbst gegründeten Motiven zurückweist, oder ihr eine andere Ableitung entgegenstellt, die nur in der Art, aber nicht im Wesen und Prinzipe von den Hillelschen differiert.

Man prüfe: Peah VI, 1. Jeruschalmi. טעמיהו דב"ש לעני ולגר
מה ת"ל תעזוב אותם יש לך עזיבה אחרת כזו וכו' מה מקיימין ב"ש טעמייהן
דב"ה תשמטנה ונטשתה מיעוט זה בן לעניים וכו'.

Daſ. VI, 5. ב"ה אומרים שנים לעניים שלשה לבעל הבית ב"ש אומרים שלשה לעניים וארבעה לבעל הבית, טעמייהו דב"ש לגר, ליתום, ולאלמנה יהיה, טעמייהו דב"ה לעני, ולגר, תעזוב אותם.

Daſ. VII, 6. כרם רבעי ב"ש אומרים אין לו חומש ואין לו ביעור וכו' תני רבי אומר לא אמרו ב"ש אלא בשביעית וכו' וילפי נטע רבעי בנ"ש קודש קודש מעשר שני כב"ה ע"ש.

Schewiith I, 1. Jeruſch. דרש ב"ש וב"ה אם אינו ענין לשבת בראשית וכו' תניהו ענין לאיסור שני פרקים הראשונים.

Trumoth V, 4. Miſchnah. באה תרומה טמאה שנפלה למאה כאה תרומה טהורה ב"ה מתירין בזה מצינו מתרומה טהורה ב"ש מבטלין הזה מצינו בפרכא ואחר כך הודו לב"ה מכח קל וחומר ע"ש בירושלמי וברש'.

Maaßer Scheni II, 7—9. (Baba Mezia 45.) בתחלה למד דב"ש סברי הכסף כסף ראשון ולא כסף שני ולבסוף מסיק דאף ב"ש סברי כב"ה הכסף כסף רובה ואפי' בכסף שני.

Maaßer Scheni III, 6. Toſifta. משיבין ב"ש למה מצינו מכח פרכא (עי' ר"ש)

Sabbath 18. a. דרש ב"ש ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו לרבות שביתת כלים.

Bezah 12. b. Miſchnah: משתמש ב"ש בשם גזירה שוה אפי' ללימוד בדרבנן.

Daſ. 20. a. ילוף ב"ש חיקש כמישפט על עילת חובה שטעונה סמיכה. לר' יוסי ילוף ב"ש כב"ה סמיכה בשלמי חובה מבנין אב משני כתובים ואחד מהם חיקש וחזור ומלמד בבנין אב (ע"ש ברש' ותוספות).

Daſ. 20. b. תניא אמרו להם בית הלל לבית שמאי וכו' ומשיבין וחוזרין ומשיבין ב"ש ק"ו מכח פרכות.

Peſachim Jeruſch. VIII. Ende: מה טעמון דב"ש אתם ושביכם מה אתם וכו' וילפי' חיקש.

Chagigah 6. a. ת"ר ב"ש אומרים הראיה שתי כתף וכו' וילפי' ב"ש בזה מצינו מעצרת כמו ב"ה מנשיאי' ומשיבין פרכות בותיהו.

Jebamoth 13. b. טעמא דב"ש דדרשי חוצה החוצה לרבות וב"ה חוצה החוצה לא משמע להו.

„ 62. a. טעמא דר' נתן אליבא דב"ש את אחיו את הבל לרבות הבל ואחותו קין ואחותו.

„ 116. b. אמרו להן בית שמאי התרתם ערוה חמורה ולא נתיר טמין הקל ודרש ק"ו.

בית הלל אומרים לא שמענו אלא בבאה מן הקציר ובאותה מדינה וכמעשה שהיה אמרו להן ב"ש אחת הבאה מן הקציר ואחת הבאה מן הזתים וכו' וכו' לא דברו חכמים בקציר אלא בהווה.

Hier ſehen wir gerade die Hillelſche Schule „ſtarr an den überlieferten Buchſtaben" im Gegenſatz zur Schamaiſchen Schule feſthalten.

Wir zweifeln, ob auch nur ein solches Beispiel von der Schamaischen Schule vorkommt.

Kidduschin 12. a. נפקא להו לב"ש קידושי אשה מאמה העבריה.

„ 43. a. ב"ש היו למדים שליח לדבר עבירה בבנין אב מטעילה אי לא הוו ב' בתובין הבאים כא'. ילפי' היקש דוטבחו או מברו ואי אית להו מלמדים ילפי בשחוטי חוץ הוא ולא שלוחו. ונכרת האיש ההוא אם אינו ענין לגופי וכו' ע"ש.

Gittin 90. a. ב"ש ילפי' דבר דבר לגזירה שוה נאמר כאן דבר וכו'.

Nasir 31. a. ב"ש יליף תחילת הקדש מכוף הקדש.

„ 31. b. Mischna: יליף ב"ש הקדש בטעות כמעשר בטעות, וכן אית להו נמי דרשה דוכל מעשר לרבות תשיעי ואחד עשר ע"ש בתוכפ'

Baba kama 65 b. דרש ב"ש גם שניהם גם לרבות שינויהם, הם ולא ולדותיהם.

Baba Mezia 44. a. דרש ב"ש מעל כל דבר פשע שחייב על המחשבה כמעשה וב"ה שחייב את ע"י שליח.

Sanhedrin 4. a. דרש ב"ש אם למקרא קרנות קרנות קרנות הרי כאן שש וב"ה אם למסורה קרנות קרנת קרנת הרי כאן ארבע.

Bechoroth 32. b. יליף ב"ש היקש לבכור מחוה ושוק.

Niddah 19. a. לחד לישנא אית להו ב"ש דמיה דמיה הרי כאן ארבע וכן איתא בירושלמי.

„ 34. b. דרש ב"ש כמו ב"ה לזכר ולנקבה דבתיב בזוב וזבה לרבות מצורע למעיניותיו ומצורעת למעיניותיה ויש כאן רבוי והיקש.

„ 72. a. יליף ב"ש יום אחד עשר לקרבן בכיה מציונו מתוך אחד עשר.

Oheloth XV. 9. Tosifta: אמרו ב"ש לב"ה וכי מה עלול לקבל טומאה וכו' ויליף ב"ש ק"ו ע"ש.

In allen diesen Sätzen — und wir glauben damit wohl bei weitem den größten Teil der Sätze erschöpft zu haben, in denen überhaupt sowohl von der Hillelschen als Schamaischen Schule eine Gesetzableitung (דרש) vorkommt — in allen diesen Sätzen steht die Schule Schamais ganz auf demselben Boden des Ableitungsprinzips wie die Schule Hillels, erkennt ganz dieselben Ableitungsweisen wie die Hillelsche an — und gibt es unseres Wissens nur eine Ableitungsweise כמוכים die nach Raschis Auffassung Sabbat 25. 2. סדין בציצת von der Schule Schamais nicht anerkannt ist; nach Tosafath das. schwindet jedoch selbst diese Differenz — und wird somit die Behauptung des Verfassers:

daß die Schule Schamais die Hillelschen Interpretations- und Ableitungsregeln nicht anerkenne;

oder wie derselbe diese Behauptung in der Frankelschen Zeitschrift S. 160 ausdrückt:

daß die Schule Schamais sich immer nur auf eine autorisierte Überlieferung berufe, wo ihr diese aber fehle, keinen Schritt weiter setze und nicht, wie die Hillelsche, für die Tradition einen Stützpunkt in der Schrift kenne;

durch alles, was in den talmudischen Quellen über die Differenzen dieser beiden Schulen vorkommt, im buchstäblichsten Sinne des Wortes Lügen gestraft.

Und es ist eben dieser totalen tatsächlichen Nichtigkeit willen, daß wir diese Behauptung nicht nur als unwahr, sondern als unmöglich und als eine Verleugnung der objektivsten Tatsächlichkeit bezeichnen und sie nur als den größten Hohn betrachten können, der je der Wahrheit und der zeitgenössischen Welt ins Angesicht geschleudert worden.

Doch wir haben noch dasjenige zu prüfen, was der Verfasser in der Frankel'schen Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1852, S. 160 zur Begründung seiner Behauptung niedergelegt hat.

„Die dritte Gruppe endlich", heißt es dort, „enthält Halachas, welche die Hillelsche Schule aus dem Schriftwort, entweder vermittelst einer der sieben Regeln, oder auf eine andere Weise abgeleitet hat, mit einem Worte durch Deutungen (דרש). Die Schamaische Schule verwirft in der Regel diese Deutung, ja sogar die Schlußfolgerung (ב"ש לא דרש). — Sie beruft sich immer nur auf eine autorisierte Überlieferung, wo ihr diese fehlt, setzt sie keinen Schritt weiter: die Hillelsche Schule hingegen hat aber für die Tradition einen Stützpunkt in der Schrift, und vermittelst desselben eine zureichende Anwendbarkeit auf neue, in der Tradition nicht erledigte Fälle. Zu dieser Gruppe gehören die Differenzen über טו' נשים ב"ש לא דרש לצרור (Jebamot X. 4.), לא יגרש (Gittin Ende) אלא א"כ מצא בה דבר ערוה ב"ה דרש דבר (Peah VII, 6), כרם רבעי אין לו חומש ואין לו ביעור דלא ילפי ממעשר — ebenso במיכת עולה ב"ש, das ב"ה durch ק"ו herleitet."

Daß dies alles *nicht* so ist, daß die Schamaische Schule die Hillelsche Deutung in der Regel *nicht* verwirft, daß sie *ebenso* wie die Hillelsche Schule für die Tradition einen Stützpunkt in der Schrift hat und nachweist, daß sie sich *nicht mehr* und *nicht minder* als die Hillelsche auf autorisierte Überlieferung beruft, *nicht mehr* und *nicht minder* als die Hillelsche Gesetzableitungsweisen anerkennt und

anwendet, kurz, daß beide Schulen in dieser Beziehung auf völlig gleichem Boden des Prinzips stehen und alles vom Verfasser hier Gesagte ein unbegreiflicher Traum ist, dem auch der leiseste Schatten der Wirklichkeit abgeht, — das glauben wir im obigen bereits zur Genüge dargetan zu haben, und haben wir nur noch die vier Stellen als belegende Beispiele für seine Behauptung aufgeführt.

Die Ärmlichkeit und Nichtigkeit dieser Belege besiegeln das Testimonium Paupertatis dieser ganzen Abhandlung. Sie sind das traurigste Zeichen einer unbegreiflichen Flüchtigkeit oder einer ebenso unbegreiflichen Unkenntnis.

1. Nirgends beruft sich ב"ש in der Frage der בג' נשים, der bedeutendsten, tiefst eingreifenden Differenz der beiden Schulen, wie der Verfasser vorgibt, auf eine autorisierte Überlieferung (vielmehr weist R. Doßa b. Harchinos auf eine solche für ב"ה hin, und äußert: wie sein Bruder, der Schamaitische Jünger, ג'מאית תשובות also eine Unzahl dialektischer Einwürfe, aber keine autorisierte Tradition, gegen die bethillelische Ansicht habe, Jebamoth 16a). Nirgends lehrt der Talmud daß ב"ש לא דרש לצהור. Es ist sogar möglich, daß auch ב"ש diese Deutung wie ר' שמעון S. 8b habe. (Siehe Tosafoth 13b.) Noch viel weniger ist es wahr, daß eben in der Nichtanerkennung einer solchen Deutung die Differenz der Schamaischen Schule lag. Vielmehr wird ausdrücklich sowohl im Babli S. 13b, als im Jeruschalmi I. 6 gelehrt מאי טעמא דבית שמאי דכתיב לא תהיה אשת המת החוצה וכו', daß also die Schule Schamais für ihre Ansicht nur eine andere Ableitung, einen andern דרש in der Schrift habe, ja, das Verhältnis liegt gerade umgekehrt ב"ש דרש הוצה החוצה וב"ה הוצה החוצה לא משמע להו (siehe 13b)! — Somit haben wir hier wiederum eine vom Verfasser herbeigezogene Belegstelle, die nicht nur das nicht enthält, was der Verfasser daraus beweisen will, sondern selbst aufs schlagendste die Behauptung desselben widerlegt.

2. Ebenso unwahr ist es, daß in der Differenz (Ende Gittin) לא יגרש אדם את אשתו א"א מצא בה דבר עֶרְוָה sich die Schule Schamais auf eine Tradition, die Hillelsche Schule aber auf eine Schriftableitung berufe. Ausdrücklich beziehen sich beide auf die Schriftstelle כי מצא בה ערות דבר, und differieren nur in der Auffassung derselben. Ja, es ist zunächst die Schule Schamais, die dort דבר דבר גזרה שוה: lehrt, und im Jeruschalmi Sotah I. leitet ב"ש auch von ערות דבר den Satz ab, daß על ידי עדים מוציא אפי' בדברים בעלמים ע"ש. Es verwandelt sich somit wieder der „Fürsprecher des Verfassers in seinen Ankläger".

3. Daß (Peah. VII, 6) die Schule Schamais כרם רבעי nicht von מעשר ableite, ist nur ר'ש'ב's Ansicht. Rabbi lehrt ausdrücklich im Jeruschalmi das Gegenteil דלא ילפי' ב"ש כרם רבעי אלא ממעשר und ist das wiederum ein unumstößlicher Beweis, daß die Schule Schamais die Ableitungsregel ג"ש vollkommen so wie die Hillelsche anerkenne.

4. Was endlich die Differenz in Betreff der סמיכה anbelangt, die der Verfasser so ausdrückt: „סמיכת עולה ב"ה das ב"ה durch ק"ו herleitet," so ist diese Fassung an sich durchaus falsch und der Beweis wiederum nur gegen den Verfasser. Es ist erstlich nicht סמיכה ב"ש, welches ב"ה durch ק"ו herleitet, (סמיכה ב"ש ist nur שבות), sondern סמיכה בשלמי חובה überhaupt. Ferner nicht durch ק"ו, sondern durch בנין אב von שלמי נדבה oder von שלמי נדבה und עולת חובה zusammen. Und wenn ב"ש diesen בנין אב nicht bildet, so ist dies nicht, weil ב"ש diese Ableitungsregel überhaupt nicht anerkennt, sondern weil ihm der Einwurf שכן מצויין entgegensteht. (והא דלא ילפי מביניא א"ל דם"ל דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בב"א כדמקשי בתוספו' שם.) Endlich leitet dort ausdrücklich die Schule Schamais סמיכה בעולת חובה durch היקש von עולת נדבה ab, ja wie wir schon oben bemerkt, nach ר' יוסי בר יהודה betrifft die Differenz gar nicht die סמיכה-Pflicht an sich, und die Schamaische wie die Hillelsche Schule leitet dieselbe durch בנין אב מכ'תובים ab, und würde danach selbst den Grundsatz anerkennen, daß דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בב"א!

Auch in allen diesen 4 vom Verfasser zitierten Fällen beruft sich nirgends die Schamaische Schule auf eine autorisierte Tradition, weist nirgends die Ableitungsregeln als solche zurück, wendet sie vielmehr ganz mit demselben Ernst wie die Schule Hillels an — und kann man leider nur darüber — lachen oder weinen, wie hier der Wahrheit, der Wissenschaft, den Urkunden, der Geschichte unserer Lehre und unseres Volkes mitgespielt wird. —

Wir sind mit dem Gegenstand dieses Artikels zu Ende. Wir überlassen es unseren Lesern in der Frankel'schen Zeitschrift nachzulesen, wie der Verfasser es nun verstanden, dieser sich als eine reine Fiktion erwiesenen Hillelschen und Schamaischen Differenz nun auch den historischen Hintergrund in den politisch dynastischen Parteikämpfen der jüdäischen Staatengeschichte gebührend nachzuweisen. Wir erwähnen nur noch, daß er in dem Resumé seiner Untersuchung bemerkt, daß wenn auch seine Untersuchung dargetan, daß die Deutungsregeln zuerst von Hillel als ein ganz neues Prinzip in die Entwickelung des jüdischen Lehrbegriffs eingeführt worden, „man damit noch nicht zu behaupten „berechtigt sei: Hillel habe diese Regeln erfunden. Es sei wohl mög-

„lich, daß er sie aus dem Munde seiner Lehrer als esoterische Über„lieferung vernommen hatte, und sein Anteil daran nur der gewesen „sein möge, daß er sie exoterisch aller Welt mitgeteilt habe, es sei auch „ferner möglich, daß er sie aus Babylonien, seinem Vaterlande mitge„bracht habe, wo bei den altadeligen Familien uralte Traditionen hei„misch gewesen sein müßten.“ —

Wir würden den schwachen Faden, durch welchen der Verfasser den Zusammenhang seiner Behauptung mit dem sonst allgemein gelten„den sinaitischen Ursprung dieser Deutungsregeln zu erhalten sich be„müht, nicht unsanft berühren, wenn hier nicht eine Fiktion durch Suppo„nierung einer andern Fiktion gerettet werden sollte.

Von einer esoterischen Geheimlehre im halachischen Gebiete wissen die jüdischen Urkunden nichts. Hillel und Schamai hatten übrigens die Lehre von denselben Lehrern, von Schemaja und Abtalion empfangen (Aboth I. 12) und diese Lehrer hatten vor Hillel in Palästina als Synhedrialhäupter gewirkt und gelehrt, auf sie beruft sich Hillel ausdrücklich bei seinem ersten Auftreten, und wirft den Bethyrenern vor: מי גרם לכם לצרך לכבלי הזה לא על שלא שימשתם לשני גדולי עולם לשמעי' ואבטלין שהיו יושבין אצלכם (Jerusch. Peßachim VI.) sie würden seiner nicht bedurft haben, hätten sie die Lehre von den beiden großen Lehrern Schemaja und Abtalion geschöpft, die ja bei ihnen gelebt und gewirkt — alle diese Momente widersprechen der vom Verfasser zu Hülfe gerufenen Hypothese. Wir brauchen dies jedoch nicht weiter zu verfolgen. Wir haben auf direktem Wege bereits die gänzliche Nichtigkeit der Behauptung dargetan, zu deren Gunsten diese Hypothese dienen soll.

Wir stellen als Facit aus unserer Arbeit die Fakta hin:

Die im jüdischen Kreise als sinaitischen Ursprungs geltenden Ableitungsregeln sind keineswegs von Hillel erfunden oder eingeführt. Sie waren bei Hillels erstem Auftreten etwas in Anwendung bereits völlig Bekanntes.

Hinsichtlich der Geltung und Anwendung dieser Regeln bestand zwischen Hillel und Schamai keine Differenz.

Ebensowenig bestand hinsichtlich dieser Regeln eine Differenz zwischen den Schulen Hillels und Schamais. Diese Schulen sind in Betreff der Geltung und Anwendung dieser Regeln an sich in völliger Übereinstimmung.

Mit der Vernichtung der in diesem Artikel besprochenen Behauptung hat die ganze vom Verfasser gegebene pragmatische Entwickelungs-

geschichte der talmudischen Lehre ihren Boden verloren. Wir wollen gleichwohl diese Geschichte auch noch in ihren einzelnen Partien, in ihren Schilderungen der einzelnen Persönlichkeiten und Momenten weiter verfolgen. Wir halten die Unwahrheit und Unwissenschaftlichkeit nicht nur da, wo sie die Bedeutung der allgemeinsten Prinzipien gefährden, sondern überall verderblich, wo sie das Charakterbild bedeutender Persönlichkeiten und Momente unserer talmudischen Vergangenheit entstellen und an die Stelle historischer Wahrheit Gebilde zu schieben wagen, die nicht nüchterne urkundliche Forschung, sondern die phantastische Eingebung subjektiver Kombinationen erzeugt.

VI.

Nachum Isch Gam-Su und R. Nechunja b. Hakana.

Die Geschichte der Juden, deren Betrachtung wir die bisherigen und folgenden Artikel geweiht haben, hat mit richtigem Takte erkannt, daß die Geschichte der Wechselfälle des jüdischen Geschickes, die sogenannte politische Geschichte der Juden, nach der ganzen historischen Bedeutung dieses Volkes nur ein sekundäres Moment ausmachen dürfe. Die ganze welthistorische Bedeutung dieses Volkes wurzelt in der Lehre, in dem Gotteswort, das im Geiste zu erfassen und im Leben zu vollbringen, die ganze nationale Aufgabe desselben bildet, und von deren mehr oder minder treuen Lösung eben auch sein äußeres Geschick bedingt sei. Eine Geschichte des jüdischen Volkes hätte also vorzugsweise das Verhalten desselben zu dieser, seiner geistig-inneren Aufgabe zu bringen, hätte die Momente zu verzeichnen, wie dieses Volk in den verschiedenen Phasen seines äußeren Geschickes, dieser seiner inneren Aufgabe gelebt, welche Veranstaltungen es jederzeit zur theoretischen und praktischen Lösung derselben getroffen, welche geistige und sittliche Größen und Werke aus dieser Hingebung aller nationalen Kräfte an diese geistige Aufgabe hervorgegangen. Eine Geschichte der Juden, selbst nach dieser inneren Seite, bliebe immerhin eine Geschichte der Juden, eine Geschichte der mehr oder minder blütenreichen geistigen und sittlichen Entwickelung der Juden auf dem Boden der gegebenen Gotteslehre. Indem jedoch das unserer Betrachtung vorliegende Geschichtswerk

mit Recht dieser inneren Geschichte der Juden sein vorzüglichstes Augenmerk schenkte, ging ihm die Geschichte der Juden in eine Geschichte der jüdischen Lehre auf, und, statt in den geistigen und sittlichen Größen der jüdischen Vergangenheit das Produkt der mehr oder minder zu Bewußtsein und Verwirklichung gekommenen Lehre zu erblicken, ist ihm vielmehr die Lehre als ein Produkt der mehr oder minder schöpferischen, so oder anders sittlich geneigten Geister erschienen, und an die Stelle einer wirklichen Entwickelungsgeschichte der Juden trat eine erdichtete Geschichte der Entwickelung der Lehre.

In dieser Umkehrung der Verhältnisse erblicken wir den Grundirrtum dieses Werkes. Es sollte eine Geschichte geschrieben werden, wo nichts geschehen war, es sollte eine Entwickelung gezeigt werden, wo sich nichts entwickelt hatte. Was Wunder, daß Kalliope der Klio den Griffel aus der Hand nehmen, daß man geflissentlich die Augen vor den klar darliegenden Tatsachen schließen, daß man Quellen verstümmeln, Fakta entstellen, Motive erdichten und sich an der Hand der gaukelnden Phantasie zu einer leichtfertigen, ungründlichen und unwahren Behandlung der Urkunden hinreißen lassen mußte, die unter der Leitung eines wahrhaft historisch forschenden Strebens ein wahres Rätsel sein würde.

Eine eklatante Probe dieser Geschichtsdichtung haben wir in den bisherigen Artikeln unsern Lesern vorgeführt. Es galt eine geschichtliche Entwickelung der jüdischen Lehre zu konstruieren. Dazu bedurfte man eines Ausgangspunktes, eines Satzes und Gegensatzes, einer Vermittlung, eines Kampfes, eines endlichen Sieges — und wie herrlich, wenn eben diese Entwickelung selbst Gegenstand des streitenden Gegensatzes, wenn sich die Entwickelung an der Entwickelung entwickelte, wenn sich das ganze in dem allerneuesten Gegensatz bewegte, — eine starre, konservative Partei, die kein Haarbreit von dem Überlieferten wiche, eine bewegliche, lebendig schöpferische, die durch diverse Kunstmittel den alten überlieferten Schatz flüssig zu machen versuchte und Menschenerzeugnisse dem alten Gottesstamm aufpfropfte, und ein Kampf der Schulen, und eine juste milieux Partei, die besonnen mitten inne stände, und ein endlicher Sieg des Geistes über die Einfalt, des Lebens über die Unbeweglichkeit, des Menschlichen über das Göttliche, und alle die daraus von selbst sich ergebenden herrlichen Konsequenzen zur Schlichtung des allerneuesten Kampfes auf ganz historisch gegebenem Boden, — und siehe da, das herrlichste Schema einer historischen Entwickelung in der Phantasie fertig, bevor noch die wirklichen Urkunden

des wirklichen geschichtlichen Lebens zum Einblick geöffnet! Welche prächtige Figuren bieten nun aber diese Urkunden zu Trägern dieser phantastischen Geschichte! Siehe den Schamai! Den starren, ernsten, jeden Eindringling mit dem Zollstab des Baumaßes abweisenden, mürrischen Weisen! Wie geschaffen zum Repräsentanten des mürrischen, starren Konservatismus! Und Hillel, der freundliche, milde, allen zugängliche Hillel, gibt es einen besseren Träger für das System des lebendigen, beweglichen, sich leicht und gefügig anschmiegenden Fortschrittes? Und nun eben diese beiden: Schöpfer zweier, sich einander bekriegenden Schulen, die ihren Namen, und darum jawohl auch ihren Geist und ihr System so lange fortgetragen haben, und ihnen nach eine ganze Reihe ähnlicher Menschen, ähnlicher Gegensätze, Nachum und Nechunja, R. Gamaliel und R. Elieser, und R. Josua das Juste-Milieu, R. Akiba und R. Ismael — und auch einen Zankapfel gefunden, um den sich alle diese Streitigkeiten bewegen sollen: die „Deraschoth", die Dinim und Chumroth gebärenden Deraschoth, die — in merkwürdiger Umkehrung der Zeiten, damals die Stichblätter des Fortschritts gewesen — und die ganze Geschichte ist fix und fertig. Hillel hat diese Deraschoth gebracht, Schamai hat sie verworfen, Hillels Schule hielt sie aufrecht, Schamais Schule bekämpft sie, Nachum brachte noch neue, Nechunja ist ihr Gegner, und so geht es hinab bis in R. Akibas schöpferisch fruchtbarem Geiste die ganze Schrift sich in lauter Keimkügelchen auflöst und aus jeder Silbe, jedem Buchstaben, pilzartig neue Gesetzbestimmungen aufschießen, gegen welche cryptogamische Begattung und pilzartig ins Unendliche fortschreitende Entwickelung des göttlichen Gesetzes vergebens selbst ein R. Ismael ankämpft. R. Akibas Genie bleibt Sieger auf der Wahlstatt des Geistes, das Hillel-Akibaische System bleibt das in alle Zukunft herrschende System, und der Kulminationspunkt der historischen Entwickelung ist gefunden. Nur schade, daß an diesem historischen Gemälde nichts historisch ist, als die Namen, alles andere aber so sehr alles Bodens der Wahrheit entbehrt, so rein nur luftige Erfindung einer traumkombinierenden Phantasie ist, daß man nicht einmal davon sagen kann si non e vero, e ben trovato; denn wo eine Erfindung so hohl ist, daß jedes Blatt urkundlicher Wahrheit sie der ganzen Blöße ihrer Unwahrheit überführt, so kann man ihr nicht einmal das Verdienst einer geschickten Erfindung prädizieren.

Wie die talmudischen Urkunden, die ja hier allein als historische Quellen zu dienen haben, allem dem diametral widersprechen, was diese Geschichte über den Gegensatz Schamais und Hillels, sowie der Hillelschen

und Schamaischen Schule fabelt, wie die Deraschoth — die ja übrigens nicht als Entstehungsquelle der Gesetzbestimmungen, sondern als Erhaltungs- und Regulierungsmittel der Gesetzüberlieferung dastehen — nicht von Hillel eingeführt, noch von Schamai bestritten worden, ebensowenig einen Gegenstand der Kontroverse zwischen ihren beiderseitigen Schulen gebildet haben, vielmehr hierüber die vollständigste Übereinstimmung unter ihnen vorhanden gewesen und die unzweideutigsten Belege der talmudischen Urkunden diese ganze Behauptung in das Bereich der Erfindung und Fabel verweisen — alles dies haben wir bereits in den bisherigen Artikeln dargetan, und damit die Richtigkeit des ganzen Ausgangspunktes dieser angeblichen Geschichte der talmudischen Lehrentwickelung gezeigt.

Es sind aber nicht minder die nun folgenden einzelnen Momente der angeblich in Gegensätzen sich fortspinnenden Entwickelung schon an und für sich so faktisch unwahr und setzen eine so geradezu falsche Auffassung der angeblichen Belegstellen voraus, daß sich auch eine weitere Besprechung schon rein vom objektivsten Standpunkt des wissenschaftlichen Interesses rechtfertigt.

Den zweiten Fortsatzknoten bildet dieser Geschichte d. Juden der Gegensatz: R. Nachum Isch Gamsu und R. Nechunja b. Hakkana.

Wir hören S. 22: „Nachums eigene Lehrweise bestand darin, die „mündliche Lehre aus dem heiligen Texte herauszudeuten auf Grund „gewisser Partikeln, deren sich der Gesetzgeber bei der Fassung der „Gesetze recht absichtlich als Fingerzeig bedient hätte. Solche Partikeln „sollten nach seiner Ansicht nicht nur zur syntaktischen Ordnung der Sätze „dienen, sondern vielmehr Andeutungen sein für Erweiterung und Ein„schränkung des gegebenen Gesetzkreises (Schebuot 26a., Chagiga 12a., „Genesis Raba c. 1.). Dieses Herleitungsverfahren Nachums war ein „neuer, fruchtbarer Zusatz zu den Hillelschen Deutungsregeln; es fand „Aufnahme, Pflege und Weiterbildung und führte den Namen: „die „Regel der Erweiterung und Ausschließung" (Ribbuj u-miut); aber „es hatte auch Gegner gefunden. R. Nechunja b. Hakana wird besonders „als Gegner dieser Nachumschen Lehrweise genannt. — R. Nechunja „verwarf die Regeln der Erweiterung und Ausschließung und behielt „nur die Hillelschen Regeln bei." (Schebuot das.)

Wir kommen auf diesen vermeintlichen Gegensatz noch ausführlicher bei der Charakteristik des R. Akiba und R. Ismael zurück, bei denen derselbe seine höchste Entwickelung gefunden haben soll. Wir begnügen

uns hier nur zunächst wiederum das Grundfalsche hervorzuheben, in welchem sich auch hier wieder die diesem Geschichtswerk eigentümliche unwissenschaftliche Leichtfertigkeit ergeht und ein Falsum hinstellt, das dem Verfasser dann wieder als falscher Maßstab bei allen fernern Charakteristiken dient.

Es werden hier auf unverzeihliche Weise zwei ganz disparate Dinge zusammengeworfen und daraus wird wieder ein prinzipieller Gegensatz erdichtet, der in Wirklichkeit gar nicht vorhanden war. Der Verfasser verwechselt die Regel: רבוי ומיעוט und אכין ורקין מיעוטין אתין וגמין רבויין, und daraus entsteht ihm eine ganze Reihe von Irrtümern.

Über die von Hillel und R. Jsmael in die Formel כלל ופרט וכלל gefaßte Regel besteht eine Differenz der Auffassung. Dieselbe Regel wird von andern in die Formel: רבוי מיעוט ורבוי gefaßt und divergieren diese verschiedenen Auffassungsweisen lediglich darin: daß nach der einen derselbe Ausdruck zum כלל, zum Begriff erhoben wird, der nur solche Objekte einschließt, die alle dem Begriffe zukommenden Merkmale haben und jedes ausschließt, dem auch nur eines dieser Merkmale fehlt, während nach der andern Weise derselbe Ausdruck als רבוי, als Beispiel gefaßt wird, das auch solche Objekte mit einschließt, denen einige Merkmale fehlen und nur solche verneint, die dem Beispiel ganz unähnlich sind. Und so wenig ist hier ein prinzipieller Unterschied von irgend einer Tiefe, daß selbst innerhalb der ersten Auffassung diejenigen, welchen כללא בתרא עיקר, sich nur mit einer feinen Nüance von der andern Auffassung unterscheiden (עירובין כח א'); ja selbst diejenigen, die sonst der Auffassung כלל ופרט folgen, bei veränderter Wortstellung, z. B. שני כללים סמוכים (חולין סז א') selbst die andere Auffassung: רבוי ומיעוט statuieren. Alles dies ist dem Kundigen klar und ist im Talmud: Chulin 65. 66. 67. Eruwin 28. a. Sanhedrin 46. Nasir 35. Raschi und Tosafoth z. St. und an vielen andern Stellen unzweideutig ausgesprochen. Mit einer Erweiterung oder Beschränkung durch Partikeln, überhaupt mit einer „Herausdeutung auf Grund gewisser Partikeln" hat aber diese Differenz ganz und gar nichts zu schaffen, und würde sich der geringste Talmudschüler zu schämen haben, wenn er diese ganz disparaten Dinge zusammen würfe.

Es ist daher wiederum nichts, als ein unbegreiflicher Schnitzer oder eine unverantwortliche Erdichtung, wenn uns der Verfasser erzählt, Nachum habe auf Grund gewisser Partikeln Erweiterungen und Einschränkungen des gegebenen Gesetzeskreises gedeutet, welches man die Regel רבוי ומיעוט genannt und R. Nechunja habe diese Regeln ver-

worfen und nur die Hillelschen Regeln beibehalten. Nur von der eben bezeichneten, verschiedenen Fassung der einen und derselben Hillelschen Regel: כלל ופרט ist an der vom Verfasser zitierten Stelle Schebuot 26. a. die Rede; von einem Widerspruch des R. Nechunja gegen Deraschoth aus Partikeln überhaupt, und gegen Nachums Deraschoth insbesondere ist nirgends eine Spur zu finden. Überhaupt hat der Verfasser eine merkwürdige Kunst den einfachsten Dingen durch seine Zitate — die größtenteils in seiner Hand Kuriosa werden — einen interessanten Reiz zu verleihen. Die Geister, die er zitiert, empören sich in der Regel gegen ihn selbst und die untenstehenden Zitate schlagen gewöhnlich den obenstehenden Texten ins Angesicht, zu deren Begründung sie doch herbeigerufen worden.

So soll der Text: Nachum habe den heiligen Text auf Grund gewisser Partikeln gedeutet, die nach seiner Ansicht nicht nur zur syntaktischen Ordnung der Sätze, sondern zu Andeutungen für Erweiterung und Einschränkung des gegebenen Gesetzkreises dienen sollen, durch drei Stellen: Schebuot, 26. a. Chagiga, 12. a. und Genesis Rabba c. 1. belegt werden.

Welch' ein Schnitzer das erste Zitat ist, haben wir bereits oben gezeigt. Chagiga 12. a. wird uns die von Nachum gegebene Deutung der Partikel: את in dem ersten Verse der Genesis mitgeteilt, und vergesse man nicht, es ist dies, so weit wir wissen, die **einzige** von Nachum herrührende Deutung, die uns überhaupt im Talmud aufbewahrt ist. Wie deutet nun Nachum diese Partikel: את? Lesen wir die Stelle: שאל רבי ישמעאל את רבי עקיבא בשהיו מהלכין בדרך א"ל אתה ששימשת את נחום איש גם זו כ"ב שנה שהיה הודש כל אתין שבתורה את השמים ואת הארץ מה היה הודש בהן א"ל אילו נאמר שמים וארץ הייתי אומר שמים וארץ שמותן של הק'ב'ה עכשיו שנאמר את השמים ואת הארץ שמים שמים ממש ארץ ארץ ממש את הארץ למה לי להקדים שמים לארץ. „R. Ismael fragte einst den R. Akiba, als sie zusammen auf dem Wege waren, du hast doch zweiundzwanzig Jahre mit Nachum Isch Gamsu, der alle את in der Thora zu deuten pflegte, als Schüler Umgang geflogen, wie hat er nun die beiden Partikeln את in dem Satze: את השמים ואת הארץ gedeutet? R. Akiba erwiderte: stünde nur שמים וארץ (בראשית ברא אלהי'), (im Anfange erschuf Gott) Himmel und Erde, ich hätte שמים וארץ, Himmel und Erde als Attribute des Subjekts: Gott nehmen können; jetzt aber, da der Satz: את השמים ואת הארץ lautet: den Himmel und die Erde, so ist es unzweideutig, daß nur die wirklichen Himmel und Erde als geschaffene Objekte gemeint seien, die Wiederholung der Partikel aber

auch in: את הארץ bezweckt, auch die Erde von Himmel zu trennen und das Nacheinander der Schöpfung des Himmels und dann der Erde zu bezeichnen."

Wir bitten alle unsere Leser uns zu sagen, ob da nicht Nachum diese Partikeln את rein nur als Mittel zur klaren syntaktischen Ordnung des Satzes erklärt, ob ihm diese Partikel zu etwas anderem, als zur deutlichen Unterscheidung des Objekts vom Subjekt, sowie die Wiederholung zur abgekürzten Bezeichnung einer nochmaligen Beziehung des Prädikats auf ein zweites Objekt diene, ob überall hier sich der „aus Partikeln herausdeutende" Nachum in irgend etwas vom heutigen Gesenius und Ewald in Behandlung dieser Partikeln als höchstens durch eine größere Einfachheit und konkretere Bezeichnung der syntaktischen Beziehung unterscheide?

Das dritte Zitat: Bereschit Rabba c. 1. ist aber ein noch interessanteres Kuriosum. Dort wird uns nämlich eine Fortsetzung des Gespräches zwischen R. Ismael und R. Akiba gegeben. R. Ismael ist nämlich mit der von Akiba ihm gegebenen Nachum'schen einfachen Erklärung der Partikeln את, eben ihrer Einfachheit und blos negativ abwehrenden Bedeutung willen, nicht zufrieden, er macht darüber dem R. Akiba Vorwürfe und gibt eine tiefere, den Sinn erweiternde Erklärung der Partikeln. Er, R. Ismael, erwidert ihm nämlich auf seine einfache Nachum'sche Erklärung: כי לא דבר רק הוא מכם, ואם רק הוא מכם למה שאין אתם יודעין לדרוש בשעה שאי אתם יגיעין בו, כי הוא חייכם אימתי הוא חייכם בשעה שאתם יגעין בו, אלא את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות ואת הארץ לרבות אילנות ודשאין וגן עדן.

„Siehe, es heißt: „Denn die Lehre ist euch kein leeres Wort" und wenn sie leer scheint, so liegt es an euch, die ihr sie nicht zu erforschen wißt, wenn ihr euch nicht mit Ernst darum bemüht, „denn sie ist euer Leben", wann ist sie euer Leben? wenn ihr euch mit Ernst um sie bemüht. Nicht wie du erklärt, sondern את השמים heißt es, um in den Begriff: Himmel auch die Himmelskörper, Sonne, Mond und Planeten, und את הארץ, um in den Begriff: Erde auch alle Erzeugnisse derselben, Bäume, Kräuter und alle Geschöpfe des Paradieses (als mit in der Anlage sofort mit geschaffen) einzuschließen."

Es ist also vielmehr R. Ismael, dem im Gegensatze zu der Nachum'schen einfachen, syntaktischen Erklärung, die Partikeln „Andeutungen für Erweiterungen" sind, und der „auf Grund dieser Partikeln" „den heiligen Text ausdeutet"; und gerade R. Is-

mael war es, der als Schüler des R. Nechunja der Auffassung כלל ופרט im Gegensatz zum רבוי ומיעוט des Nachum folgte (Schebuot 26. a.), und den daher der Verfasser S. 70 ff. und Note 7. als Gegner der Partikelausdeutung dem R. Akiba gegenübergestellt, welchen angeblichen Gegensatz wir noch später ausführlich zu besprechen gedenken!

So steht in diesem Buche alles auf dem Kopfe, und fast jeder Schritt drängt die Überzeugung auf, daß die hier gegebene Geschichte der jüdischen Lehre der völlige Antipode der Wahrheit und Wirklichkeit ist.

Bei solchen Fatalitäten, übergehen wir es gerne, daß der Verfasser die von Thalmud Thaanith 21, 1. gegebene Erklärung des Beinamens Gam su für eine sagenhafte Deutung aus seinem Ortsnamen Gimsu erklärt, obgleich die vom Aruch gegebene Annahme, daß er aus Gimsu gewesen, selbst nur Vermutung ist, und übrigens sehr wohl beides historisch sein kann. Nachum kann aus Gimsu gewesen sein und seine Lebenssentenz des unbedingten Vertrauens in die weise Güte der göttlichen Vorsehung aus Alliteration an seinen Ortsnamen in die Formel: Gam su letoba, „Auch dies zum Guten" gefaßt haben. Jedenfalls dürfte für das Historische dieses Nachumschen Lebensgrundsatzes der Umstand sprechen, daß uns von seinem langjährigen Schüler, R. Akiba, Berachoth 60, 2, dieselbe Sentenz nur in anderer Fassung überliefert ist: הנא משמיה דר' עקיבא לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד. Immer gewöhne man sich zu sprechen: Alles was Gott tut, tut er zum Guten.

Doch wir lassen dies dahingestellt und sehen uns nur noch zum Abschied von R. Jochanan b. Sakkai und seiner Zeit eine Notiz an, die uns S. 23 über dessen Wirken nach der politischen Seite hin gegegeben wird, weil dieselbe zu charakteristisch für die ganze Art und Weise ist, wie in dieser Historie Geschichte gemacht wird.

Wir lesen: „R. Jochanan scheint auch nach der politischen Seite hin „ein Schild für das junge Gemeindeleben, das er neu geschaffen, ge„wesen zu sein. Seinen freundlich milden Charakter, wodurch er seinem „Lehrer Hillel so ähnlich war, bewährte er auch gegen Heiden. Es wird „von ihm erzählt, daß er Heiden zuvorkommend grüßte (Berachoth 17 b). „Solche Freundlichkeit bildet einen grellen Kontrast zu dem Hasse der „Zeloten gegen die Heiden, der sich nach der Tempelzerstörung noch „steigerte. Den Vers (Sprüche 14, 10.) „die Milde der Völker ist „Sünde" deuteten die Zeitgenossen ganz buchstäblich mit sichtbarer Ge„reiztheit gegen die Heidenwelt, zu deren Nachteil, indem sie es geradezu

„aussprachen: „die Heiden mögen uns noch so viel Gutes und Mildes „erweisen, so wird es ihnen als Sünde angerechnet; denn sie tun es nur, „uns zu verhöhnen.“ Nur R. Jochanan b. Sakkai deutete diesen Vers „im Sinne der Menschenliebe: „Wie das Sündenopfer Israel sühnt, so „sühnt Wohltätigkeit und Milde die Heidenvölker.“ (Baba Batra 10, b.) „Eben diese sich gleichbleibende Friedfertigkeit R. Jochanans mag dazu „beigetragen haben, daß die zwei flavianischen Kaiser u. s. w.“

Ist dies nicht ganz lieb und schön? Nur schade! Es fehlt ihm eine ganze Kleinigkeit. Es ist bloß ein bißchen — nicht wahr! und nicht nur nicht wahr, die Wahrheit ist das gerade Gegenteil. Baba Batra 10, b. wird uns erzählt: אמר להן ר'יב'ז לתלמידיו בני מהו שאמר הכתוב צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת. „R. J. b. S. sagte zu seinen Schülern: Meine Söhne, was meint wohl die Schrift in dem Verse: Mildtätigkeit erhebt ein Volk und Liebe der Nationen ist Sünde? Darauf sprachen R. Elieser, R. Josua, R. Gamliel die eigene und zugleich die des Elasar, des Modaiten, und R. Nechunja b. Hakkana ihre Ansichten über die Auffassung dieses Verses, und zwar alle „zum Nachteil der Heidenwelt“ aus. Die vom Verfasser wiedergegebene Auffassung ist die des R. Elasar des Modaiten. Nur im Vorbeigehen bemerken wir, daß das „uns“, die Heiden mögen uns noch so viel Gutes und Mildes erweisen u. s. w. wodurch die Sentenz noch gehässiger wird, keineswegs im Texte steht, auch steht in unsern Talmudausgaben überall nicht: ישאין, denn sie tun es nur u. s. w., sondern כישאין, wenn sie es nur aus u. s. w. tun, wodurch alle Gehässigkeit schwände. Doch das ist nicht das, was wir bemerken wollten. Schon bedeutender wäre die Bemerkung, daß hier ein exegetisches Exerzitium des Lehrhauses, daß überhaupt Schriftinterpretationen so ohne weiteres zum Gesinnungsausdruck der Interpreten und dieses zum Ausdruck der politischen Gesinnung der Zeitgenossen gestempelt wird. Wie mißlich eine solche Konsequenzmacherei ist, hätte dem Verfasser schon R. Josua sagen müssen, der auch dort einer von den „Zeitgenossen“ war, die den Vers mit „sichtbarer Gereiztheit“ gegen die Heidenwelt zu deren Nachteil interpretierten und der doch nach dem Verfasser selbst S. 59, 155 und 156 „eine liebevolle Gesinnung auch in Betreff der Heiden hegte“ und sie in so bedeutendem politischen Einfluß in versöhnender Weise betätigte!

Doch auch dies ist noch immer die Kleinigkeit nicht, die diese historische Dichtung übersehen.

Diese Kleinigkeit ist nur einfach die: daß dort Baba Batra 10, b,

nachdem jeder der Schüler seine Ansicht gesagt und auch R. J. b. S. die seinige mitgeteilt hatte, er, Rabban Jochanan ben Sakkai, der Interpretation des R. Nechunja ben Hakana, der der Heidenwelt nachteiligsten von allen, ausdrücklich aus dem Grunde den Vorzug vor allen einräumte, weil dieser in diesem Verse die Mildtätigkeit und die Liebe ganz allein auf Israel bezog, den Heiden aber nur die Sünde vindicierte אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו נראין דברי ר' נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריכם לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל ולע"א חטאת!

Soll also hier ein Schluß auf die Gesinnung R. J. b. Sakkais gegen die Heiden gemacht werden, so steht ja dort das diametralste Gegenteil von dem verzeichnet, was uns der Verfasser über diese Gesinnung mitgeteilt!

Es ist dies der schlagendste Beweis, wie wenig aus den Interpretationen eines Gesetzinterpreten auf seine subjektiven Ansichten, Antipathien und Sympathien zu schließen sei, wie objektiv diese vielmehr zu würdigen seien, und auf wie schwachen Füßen daher ein Geschichtswerk steht, das sich seine Charakterbilder aus solchen Schriftdeutungen komponiert und dabei noch seine Quellen mit einer unverzeihlichen Leichtfertigkeit behandelt, wie wir dies soeben wieder an einer kleinen Probe gesehen.

VII.

Rabban Gamaliel und seine Zeit.

Dem R. Jochanan b. Sakkai folgte in der Naßi-Würde Rabban Gamliel, ein Urenkel Hillels. Dessen Zeit und Wirksamkeit schildert uns die Geschichte d. J. S. 30 ff. in folgenden Sätzen:

„Die Streitigkeiten zwischen der Hillelschen und Schamaitischen Schule, welche noch vor der Tempelzerstörung blutige Auftritte hervorgerufen hatten und nur durch den Revolutionskrieg zum Schweigen gebracht wurden, brachen neuerdings aus und hatten einen um so bedenklicheren Charakter, als der Vereinigungspunkt, der früher durch den Tempel bestand, jetzt nicht mehr vorhanden war. Der Gegensatz der Schulen, der sich auf manche streitige Halachas und ganz besonders auf die Deutungsregeln erstreckte, erzeugte eine weitgreifende Verschie-

denheit in der Lehre und dem Leben — — Wichtige Lebensverhältnisse und tiefeinschneidende Fragen, wie in Ehesachen, mit weitgreifenden Folgen waren in den Streit verwickelt. Von der Versöhnung, die früher zwischen den ältern Gliedern dieser zwei Schulen durch gegenseitige Nachgiebigkeit zu Stande gekommen war, vielleicht durch den letzten Krieg zur Notwendigkeit geworden, mochten die jüngeren Mitglieder nichts wissen, sondern warfen die Frage in ihrer Schärfe noch einmal auf. Diese Streitigkeiten zu schlichten, die der Auflösung nahe Einheit zu behaupten und gegen fernere Angriffe zu schützen, war die Lebensaufgabe Rabban Gamaliels, wodurch er mit seinen Genossen und Freunden in Zerwürfnis und offene Fehde geriet. — —

Sein Patriarchat war eines der bewegtesten nach innen und außen und diese Zeitumstände verursachten, daß er seine Würde so unerbittlich streng handhabte, daß man dadurch seinen Charakter verkannt und ihm ehrgeizige, herrschsüchtige Pläne untergeschoben hat. R. G. richtete sein Hauptstreben dahin, das Patriarchat zum Mittelpunkte des jüdischen Gemeinwesens hinzustellen, um die bedrohte Einheit der Lehre durch die Autorität desselben gegen alle Anfechtungen zu behaupten. In den Streitigkeiten zwischen den Anhängern der Schamaitischen und Hillelschen Schule sollte das Patriarchat gleichsam über den Parteien stehen, um die Einheit der Lehre zu erzielen. Der Plan scheint R. G. vorgeschwebt zu haben, die Verschiedenheit der Ansicht über streitige Gesetzfälle derart zu vermitteln, daß jede Halacha erst durch einen Beschluß des Synhedrin Vollgültigkeit erlangen sollte, über dessen Vollziehung und Ausführung der Patriarch zu wachen hätte. — — Das jamnensische Synhedrin unterwarf daher die streitigen Punkte einer nochmaligen Erörterung und fing mit den Lehrsätzen von Hillel und Schamai an, um sie durch Abstimmung zu allgemein gültigen Gesetzen festzustellen. Allein eine Vereinigung war nicht so leicht zu erzielen; drei und ein halb Jahr soll der Streit in dem Weinberge zu Jabneh gedauert haben, — — da soll eine von ungefähr vernommene Stimme (Bat-Kol), die man in zweifelhaften Fällen und in ratlosen Lagen als einen Wink des Himmels betrachtete, den Ausschlag gegeben haben, man will im Lehrhause zu Jabneh eine Stimme gehört haben, welche die Worte sprach: „„die Lehrsätze beider Schulen sind wohl Worte des lebendigen Gottes, aber in der Praxis sollen die Hillelschen Sätze allein Giltigkeit haben.““ Die meisten fügten sich der Entscheidung, obwohl sie ohne formellen Beschluß zu Stande gekommen war. Nur R. Josua, eine nüchterne Natur, äußerte sich gegen eine Entscheidung durch das

Bat-Kol herbeigeführt: Wir brauchen nicht in solchen Dingen auf das Bat-Kol zu hören, so sprach er, denn die Lehre ist nicht für die Himmlischen, sondern für die Menschen gegeben, denen in streitigen Fällen nur das einzige Mittel des Mehrheitsbeschlusses zugewiesen ist; ein Wunder kann in solchen Fällen keinen Ausschlag geben. Doch hatte dieser Widerspruch, sowie ein anderer von Seiten des Schamaiten R. Elieser keine weiteren Folgen: Hillels Überlieferungen, Auslegungen, Folgerungen und Deutungsregeln, so lange zurückgewiesen, erlangten endlich allein berechtigte Autorität. — — Doch wollte man den Schamaiten keinen Zwang antun sich ganz und gar zu fügen und ihre religiöse Lebensweise dem Beschlusse gemäß umzugestalten; man stellte ihnen frei, ferner nach ihrer Überzeugung zu leben. „Wer da will richte sich nach der Schule Hillels oder Schamais, nur bleiben die Aussprüche der Hillelschen Schule einzig Norm." R. G. wachte über diese zu Stande gebrachte Vereinigung der Parteien, welche höchst wahrscheinlich sein Werk war, mit der größten Sorgfalt und hielt jede Auflehnung gegen einen Synhedrialbeschluß aufs strengste nieder."

Prüfen wir zuförderst, was Wahres an diesen Sätzen ist.

Wie irrig und falsch das sei, was auch hier wiederholt über das Verhältnis des Tempels zur Lehre und namentlich über die Auslegungen, Folgerungen und Deutungsregeln als vermeintlichen Gegenstand des Streites zwischen den Schamaischen und Hillelschen Schulen gesagt wird, haben unsere früheren Artikel bereits zur Genüge dargetan und kommen wir hier nicht wieder darauf zurück.

Es handelt sich hier zunächst um die äußeren Folgen dieses Gegensatzes und um die angeblich von R. Gamliel zu Stande gebrachte und durch seine Autorität aufrecht gehaltene sogenannte Vereinigung der Parteien, und da stellt sich denn wieder an der Hand der historischen Quellen das völlig Unbegründete dieser ganzen Darstellung heraus. Weder von den äußeren zerrütteten Folgen des Hillelschen und Schamaitischen Gegensatzes, noch weniger von deren besonderem Hervortreten in der Gamalielischen Zeit und ebensowenig von R. Gamaliels gewaltigem Streben durch die Macht seiner Autorität diese Spaltungen niederzuhalten, wissen die talmudischen Urkunden etwas; vielmehr berichten sie das gerade Gegenteil.

Was zuerst die „blutigen Auftritte" betrifft, welche noch vor der Tempelzerstörung die Streitigkeiten zwischen der Hillelschen und Schamaitischen Schule angeblich hervorgerufen hatten, so müssen doch diese selbst nach dem Verfasser nicht so ernstlicher Natur gewesen sein,

da er sich einige Sätze weiter veranlaßt sieht, der gegenseitigen „Nachgiebigkeit" (sic!) zu gedenken, die wohl bei den älteren Gliedern dieser beiden Schulen vorhanden gewesen sein soll, von der jedoch die späteren Mitglieder nichts mehr haben wissen wollen. Eine unbefangene Würdigung der historischen Quellen dürfte aber überhaupt etwas ganz anderes ergeben.

Unseres Wissens gibt es hier nur eine Stelle, die allerdings bei oberflächlicher Betrachtung einen Anhaltspunkt für diese Angabe bietet, die aber bei näherer Erwägung in ganz anderem Lichte erscheinen dürfte.

Im Jeruschalmi Sabbath I, 4. zur Mischna: ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניא בן חזקי' בן גרון כשעלו לבקרו נמנו ורבו ב"ש על ב"ה ושמנה עשר דברים נזהו בו ביום werden drei kurze Boraith-Sätze zur Erläuterung gebracht: תנא ר' יהושע אונייא תלמידי ב"ש עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי ב"ה.

תני ששה מהן עלו והשאר עמדו עליהן בחרבות וברמחים.

תני שמנה עשר דבר נזהו ובשמנה עשרה רבו ובשמנה עשרה נחלקו.

Die Mischna erzählt uns also, daß bei einer Versammlung, die sich in der Oberwohnung des Chananja b. Hiskijah zum Besuch zusammen gefunden — (es hatte sich dieser nämlich in Aufforderung seiner Zeitgenossen dahin zurückgezogen um an einer Erläuterung des Buches Jecheskeel zu arbeiten, Babli Sabbat 13 b.) — gewisse Halachoth zur Sprache und zur Abstimmung gekommen, wobei die Schamaische Schule die Majorität erhielt, und wurden an diesem Tage dort achtzehn Bestimmungen getroffen.

Die erste Boraitha fügt nun hinzu: die Mitglieder der Schamaischen Schule hätten unten gestanden והיו הורגין בתלמידי ב"ה, und hätten auf die Hillelschen Schüler losgeschlagen, buchstäblich sogar sie „totgeschlagen".

Es ist nun aber eine reine Unmöglichkeit, anzunehmen, die Schamaische Schule hätte den ihnen günstigen Ausfall der Abstimmung durch Gewalt, oder gar durch Mord und Totschlag erzwungen. Welch' einen Wert hätte ein solches gewaltsames Ergebnis gehabt? Noch dazu, wenn man die Notiz der zweiten Boraitha: nur sechse von ihnen gingen hinauf, die übrigen umstellten sie mit Schwertern und mit Speeren, dahin verstünde, daß die Schamaiten nur sechs Helleliten in die Versammlung hinauf gelassen, die übrigen aber gewaltsam aus der Versammlung ferngehalten hätten, so daß bei der Abstimmung nur sechs Hilleliten gewesen wären, und somit die Majorität von selbst den Schamaiten verblieben wäre. Wir wiederholen, welch' einen Wert hätte

eine solche Abstimmung gehabt, welch' ein Ergebnis konnte ein solcher Terrorismus erzielen! Und doch war das Ergebnis ein solches, daß den bei dieser Versammlung gefaßten Beschlüssen eine Autorität und ein unabänderlich gesicherter Bestand wie keinen anderen sonst zuerkannt wurde, שמנה עשרה, heißt es am Schlusse der Abhandlung im Jernschalmi אפי' גדול אינו מבטל מפני שעמדה להן בנפשותיהן, von diesen achtzehn Beschlüssen kann selbst die größte Autorität keinen wieder aufheben, weil sie für die Beschlüsse ihr Leben gewagt. Es muß also jener gewaltsame Vorgang, weit entfernt etwas Verwerfliches gewesen zu sein, vielmehr das Zeugnis einer seltenen moralischen Hingebung enthalten, die so groß gewesen sein muß, daß die infolge desselben gefaßten Beschlüsse nicht nur durch jenen Vorgang keine Trübung ihres Wertes sondern vielmehr einen solchen Glanz erhalten hatten, der sie über alle sonstigen Beschlüsse in seltenem Ansehen erhob. Erzählt uns doch ohnehin die Notiz der dritten Boraitha: Achtzehn Bestimmungen wurden bei dieser Versammlung einstimmig getroffen, über achtzehn Gegenstände durch Mehrstimmigkeit für die Schamaitische Schule entschieden, über achtzehn blieben die Stimmen geteilt und ist aus dieser Notiz entschieden klar:

daß bei dieser Abstimmung die vollste Freiheit der Abstimmung geherrscht und keinerlei terrorisierender Einfluß vorgewaltet;

daß dies der Schamaischen Schule günstige Resultat keineswegs durch ein bloßes Übergewicht der numerischen Mehrzahl anwesender Schamaiten und überhaupt nicht nur durch ein bloßes Kopfzählen der anwesenden Parteiglieder herbeigeführt, sondern

daß über die zur Abstimmung gebrachten Gegenstände gehörig diskutiert worden und infolge der Diskussion über einige Gegenstände sich auch alle anwesenden Hilleliten für die Schamaitischen Propositionen erklärten, bei andern der größere Teil derselben die Schamaitischen Ansichten adoptierten, hinsichtlich anderer endlich die Stimmen geteilt blieben.

Fragen wir nach diesem rein geistigen Siege der Schamaiten, — der um so bedeutsamer wird, da die Hilleliische Schule numerisch die Mehrzahl bildete, ב"ה רוב, und überall die Schale der Entscheidung nur deshalb schwankte, weil die Schamaiten die geistvolleren waren, ב"ש חריפי טפי, worauf wir wohl noch weiter unten zurückkommen werden — fragen wir dieser Notiz der dritten Boraitha gegenüber nach der Bedeutung des gleichwohl gewaltsamen Vorganges, über welchen die ersten beiden Boraithoth berichten, so dürfte eine Parallelstelle Babli Sabbat 17a das gehörige Licht darüber verbreiten. Dort heißt es bei

der Differenz Hillels und Schamais hinsichtlich הבוצר לגת, die einen jener 18 Gegenstände bildete,

נעצו חרב בבית המדרש אמרו הנכנס יכנס והיוצא אל יצא ואותו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים

„sie steckten ein Schwert im Lehrhause auf: herein sollte jeder aber niemand hinaus, und saß an diesem Tage Hillel gebeugt vor Schamai wie einer der Schüler." Es hinderten also die Schamaiten durch Entschiedenheit, wenn man will durch Gewalt, die Hilleliten das Lehrhaus zu verlassen und so eine Abstimmung zu vereiteln. Die Schamaische Minorität nötigte also die Hilleliſche Majorität, die sie von der Richtigkeit ihrer Ansicht in Betreff des streitigen Punktes zu überzeugen hoffte, den Gegenstand bis zur Abstimmung zu bringen, und in der Tat überzeugte sie sie, Hillel selbst bekannte sich zu der Schamaitischen Ansicht: קא שתיק ליה הלל לשמאי (das. 15 a.) oder wie es Aboda Sara 39 b. lautet: ואודי ליה הלל לשמאי. Diese Stelle kann aber umsomehr zur Erläuterung jener Notiz im Jeruschalmi dienen, da vieles dafür spricht, daß sich beide Berichte auf ein und dasselbe Faktum beziehen (siehe Toßafoth Sabbat 14 b. z. St. ואלו שמאי) und wäre sodann dieses נעצו חרב und jenes עמדו עליהם בחרבות ורמחים identisch. Jedenfalls aber dient es zur Erläuterung, und wäre uns somit im Jeruschalmi gesagt: Während in dem Obergemach des Chananjah die Versammlung stattfand, standen unten die Schamaiten und hinderten mit gewaffneter Hand die Hilleliten die Versammlung zu verlassen und dadurch die Abstimmung zu vereiteln. Sagt uns sodann noch die zweite Boraitha: „Nur sechs Schamaiten gingen hinauf in die Versammlung, die übrigen hielten unten Wache mit den Waffen in der Hand," und waren demnach nur sechs Schamaiten in der Versammlung, so begreifen wir vollkommen das seltene Glanzvolle dieses Erfolges und die hohe Anerkennung, die infolge davon den dort getroffenen Bestimmungen gezollt worden. Nein nur durch Abstimmung und Zustimmung der Hillelschen Schule kam die Schamaitische Ansicht zur Geltung und hat wohl selten der Geist der Wahrheit einen herrlicheren Sieg gefeiert.

Im Babli heißt es ausdrücklich: בו ביום נחלקו ולמחר הושוו (Sabbath 15 a. und חדושי רמבן das.)

Ist unsere Auffassung die richtige, und wir glauben uns in der Tat berechtigt, sie dafür zu halten, so liegen uns hier keineswegs blutige Auftritte einer bis zur Animosität ausgearteten Parteistreitigkeit vor, die ja auch ohnehin in grellem Widerspruch zu allem stehen würde, was uns sonst über das Verhalten dieser beiden Schulen zu einander

mitgeteilt wird. Ausdrücklich berichtet die Mischna (Jebamoth 13b) אע"פי שאלו אוסרין ואלו מתירין אלו פוסלין ואלו מכשירין לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה ולא ב"ה מב"ש כל הטהרות והטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין לא נמנעו עושין טהרות אלו על גבי אלו.

„Obgleich manches in Ehesachen von den einen für verboten gelehrt wurde, was die andern erlaubten, nach den einen untauglich war, was den andern als tauglich dastand, so vermieden es doch die Schamaiten nicht von den Hilleliten Frauen zu heiraten und die Hilleliten nicht von den Schamaiten, und obgleich ebenso manches von den einen für rein gehalten wurde, was den andern unrein war, so enthielten sie sich doch ebenso nicht der Benutzung der gegenseitigen Geräte;" und, fügte die Tosifta (das. 14b) hinzu; ללמדך שחיבה ורעות נוהגין זה בזה לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו „so gingen sie in Freundschaft und Liebe miteinander um und erfüllten das Wort des Propheten: Liebet die Wahrheit und den Frieden."

Ja, so wenig muß die Einheit und die Eintracht des Lebens durch den Gegensatz dieser beiden Schulen erschüttert worden sein und so wenig tief müssen die Folgen davon sich in die Wirklichkeit herausgestellt haben, daß man überall noch im Talmud im Zweifel darüber war, ob überhaupt die Schamaiten ihren Ansichten in der Praxis Folge gegeben haben, עשו ב"ש כדבריהן או לא עשו, ob sie mindestens nicht es nur da getan, wo es nicht auffallend als ב' תורות erschienen הרואה אמר וכו', und wenn die Abhandlung im Babli (das. 16) mit der Annahme schließt, daß allerdings die Schamaiten vorkommenden Falls ihren Ansichten praktische Folge gegeben, man sich aber gegenseitig in vorkommenden Fällen aufmerksam gemacht, damit keiner zu einer Handlung veranlaßt werde, die er nach seiner Ansicht nicht billigen würde, דמודעי להו ובדישי, so ist doch eben die Tatsache, daß dieser Gegenstand überall und zwar wiederholt in Frage gestellt werden konnte, der Beweis, wie weit ab die Wirklichkeit von der Schilderung war, die uns der Verfasser von den „blutigen" Folgen, dem „bedenklichen Charakter", der „Unversöhnlichkeit der Streitenden", und der der „Auflösung" nahen Einheit macht. Von dem allen wissen die historischen Quellen nichts. Und in der Tat waren auch die Differenzpunkte, die namentlich in Ehesachen eine weitklaffende Entfernung hätten hervorbringen müssen, bis auf einen der Art, daß es bei gutem Willen die Anhänger beider Schulen in Händen hatten von vornherein die betreffenden Handlungen so vorzunehmen, daß sie nach beiderseitigen Ansichten erlaubt und giltig waren, und jener eine Punkt צרת הבת mochte

ohnehin so sehr zu den Seltenheiten gehören, daß im Jeruschalmi Jebamoth I, 6. wo ebenfalls die Frage, und zwar ohne Erledigung behandelt wird, אילו כהלכתן ואילו כהלכה היו עושין oder אילו ואילו כהלכתן, man dem Einwurf gegen die letzte Annahme: ממזרות בנתיים ואת אמר הכין einfach mit der Beruhigung begegnen konnte: „המקום משמר ולא אירע מעשה מעולם, Gott schützte und der Fall trat nimmer ein!"

Ist aber so die ganze Schilderung dieses Gegensatzes eine irrige, so ist vollends die Behauptung, daß in R. Gamliels Zeiten derselbe noch einmal mit „unnachgiebiger" Heftigkeit ausgebrochen, und daß es sich R. Gamaliel zu seiner Lebensaufgabe gemacht, diese Streitigkeiten zu schlichten, völlig aus der Luft gegriffen. Nicht eine Spur enthalten die talmudischen Quellen von allem dem. Die Differenzen, die zu R. Gamaliels Zeit besonders zur Sprache kamen, und namentlich diejenigen, die der Verfasser „als Geschichte machend" hervorhebt, die Differenzen mit R. Elieser und R. Jehoschua, berührten den Schamaischen und Hillelschen Gegensatz in keiner Weise. In der Note 4, wo dem Verfasser das schon zur „Gewißheit" wird, was im Text nur noch etwas „höchst wahrscheinliches" war, werden wir zur Begründung dieser höchst wahrscheinlichen Gewißheit auf den Traktat „Adojoth", und auf das Bat-Kol verwiesen, die beide aus Jabne, „d. h. unter den Auspizien R. Gamaliels" datieren.

Wir erlauben uns zuerst einige schüchterne Zweifel gegen dieses: „d. h." Lange vor R. Gamaliel, wahrscheinlich sogar, wie wir dies bereits in einem früheren Artikel berührt, schon vor der Zerstörung des Tempels, und lange nach R. Gamaliel war Jabneh ein Sitz des Sanhedrin — wurde doch noch nach dem Fall Bethars הטוב והמטיב in Jabneh angeordnet (Berachoth 48 b) — ja noch R. Jehuda, R. Jose u. s. w. versammelten sich im Weinberge zu Jabneh (das. 63 b Sabbat 33 b) und ist es daher höchst unhistorisch und unwissenschaftlich „Jabneh" durch die paar Buchstaben: „d. h." mit R. Gamaliel zu identifizieren und mit diesem ganz unerwiesenen, ja, wie wir bald sehen werden, ganz unwahren „d. h.", das, was eigentlich zu beweisen stand: daß die Sammlung „Adojoth" unter R. Gamaliels Auspicien entstanden und das Bat-Kol in seiner Zeit vernommen worden, ohne Beweis, weil das Unwahre sich natürlich nicht beweisen läßt, hineinzuspielen, und dann zu schließen: Aus dieser Untersuchung geht also mit Gewißheit hervor, daß es R. Gamaliels Verdienst war, die Streitigkeiten der beiden Schulen und die Unsicherheit der Praxis beseitigt zu haben!

Was nun zuerst den Traktat „Adojoth" (Edujoth) betrifft, so gehört es zuerst in der Tat zu den Unbegreiflichkeiten dieser „Geschichte", wie das Verdienst dieser Sammlung Rabban Gamaliel vindiziert werden soll, da ja ausdrücklich, was ja auch S. 41 dem Verfasser gegenwärtig war, diese Sammlung בו ביום an dem Tage zu stande gebracht wurde, an welchem nach Absetzung des R. Gamaliel das Patriarchat dem R. Elieser b. Asarja übertragen war (Berachoth 28 a), und zwar sogar, wie es scheint, eben nur infolge der Beseitigung einer Maßregel zu stande kommen konnte, die R. Gamaliel während seines Patriarchats eingeführt hatte! Wie Raschi ja auch den zweiten Erfolg dieses Tages: ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא בירושה als Resultat der Beseitigung eben dieser Maßregel מתוך שדברו התלמידי רב החדוד והפלפול bezeichnet. Unter R. Gamaliels Vorsitz war nämlich der Zutritt ins Lehrhaus nicht jedem gestattet, und nur erst infolge der Beseitigung dieser Beschränkung ward das Lehrhaus zu einem Forum der vollendetsten Öffentlichkeit, wo ein jeder über die von ihm vernommenen Traditionen Zeugnis ablegen konnte. Denn nichts als eine protokollarische Aufnahme solcher Zeugnisse ist diese Sammlung, die auch daher wohl den Namen „Edujoth" führte (תנא אותו היום כלקודו לשומר הפתח וכו' Berachoth 28 a).

Ebenso unbegreiflich ist's aber auch, wie der Verfasser überhaupt in dieser Sammlung auch nur irgend einen Beitrag zur Schlichtung der angeblichen Hillelischen und Schamaischen Streitigkeiten zur Einigung der Parteien, zur Feststellung der Praxis u. s. w. erblicken konnte. Die Sammlung liegt uns ja noch vor. Keine Spur findet das prüfende Auge von allem diesen darin. Die Gegensätze sind darin ganz so, wie in allen sonstigen Mischnijoth protokollarisch niedergelegt ohne eine besondere Entscheidung für die Praxis beizugeben. Nur wer von dieser Sammlung nicht über die drei ersten Sätze hinausgelesen und mit dem Verfasser den offenbaren Irrtum beginge, das, was dort nur einfach als Referat einer mehr als hundert Jahre zurückliegenden Verhandlung gebracht ist als Resultat der jamnesischen Versammlung zu fassen, der nur das Verdienst der Redaktion zukommt — könnte auf eine solche irrige Meinung geraten. Sie beginnt nämlich zufällig mit drei Sätzen, in welchen eine zwischen Schamai und Hillels Ansichten die Mitte haltende Ansicht mitgeteilt wird. So wenig liegt es nämlich in dem Plane dieser Sammlung eine Schlichtung der entgegengesetzten Ansichten herbeizuführen, daß von den mehr als 280 zwischen der Hillelischen und Schamaischen Schule streitigen Sätzen darin nur einige 50 und zwar nur

solche niedergelegt sind, die sich durch irgend eine bemerkenswerte Besonderheit auszeichnen: Sätze, in welchen sowohl Hillels als Schamais Ansicht vor einer dritten zurückstehen müssen, Sätze, in denen Schamai selbst nicht die Ansicht seiner Schule teilt, Sätze, in welchen die Hilleliſche Schule zuletzt selbst die Schamaitiſche Ansicht adoptiert, endlich Sätze, in welchen die beiden Schulen ihre sonstigen gegenseitigen Eigentümlichkeiten getauscht מקולי ב"ש וחומרי ב"ה und ist aus dem Ganzen vielmehr nur die Absicht klar, die vorhandenen Gegensätze in ihrer authentiſchen Deutlichkeit klar zu tradieren.

Wollte man nun auch mit dem Verfasser die Worte, mit welchen die Tosifta diese Sammlung einleitet: כשנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא מדברי סופרים ואינו מוצא שנא' לכן הנה ימים באים וגו' שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחברו אמרו נתחיל מהלל ומשמאי שמאי אומר וכו'.

„Als die Weisen sich in dem jamneſiſchen Weinberg versammelten sagten sie: es kommt die Zeit, wo man ein Wort aus der Thora- oder soferiſchen Lehre suchen wird und wird es nicht finden, denn es wird das Wort des einen nicht dem des andern gleichen. Fangen wir von Hillel und Schamai an: Schamai sagt u. s. w." nicht als einen einfachen Ausspruch begreifen, zu welchem die Sammlung die Belege bietet, sondern als das Motiv, das diese Sammlung veranlaßt, als eine Besorgnis, der diese Sammlung vorbeugen soll, so braucht man ja nur auf den Charakter und den Ursprung dieser Verschiedenheiten in der Lehre zurückzugehen, um die natürliche Beziehung eines solchen Mittels zu einem solchen Zweck klar einzusehen. Nicht die bereits vorhandenen Verschiedenheiten „auszugleichen", oder, wie diese Geschichte spricht, die vorhandenen Gegensätze zu „versöhnen" konnte es gelten, vielmehr nur einem weiteren Zunehmen dieser Verschiedenheiten und Gegensätze möglichst vorzubeugen konnte man beabsichtigen. Von einer solchen „Ausgleichung", „Versöhnung", „Nachgiebigkeit" im Punkte der Lehre wußte man überhaupt nichts, konnte man, durfte man, brauchte man überhaupt nichts zu wissen auf dem alten Felde der jüdiſchen Wahrheit. Das sind Hirngespinnste modern-kritiſcher Epigonen. Die Tradition, die einer hatte, die Folgerungen, die er daraus nach den tradierten Regeln zog, waren nicht *seine* Sache, waren Gottes Sache, damit konnte er nicht feilschen und handeln, da konnte er nichts zutun und abnehmen und das wurde auch nie von ihm verlangt. Konnte man ihn des Irrigen seiner Tradition, des Irrtümlichen seiner Folgerung überführen, wohl, so hatte er Tradition und Folgerung zu lassen, wo nicht, so war es seine Pflicht,

seine Tradition weiter zu tradieren, seine Folgerung weiter zu lehren, aber für die Praxis hatte er sich der Majorität seines örtlichen Kreises, ja streng genommen nur der Majorität des Lehrkollegiums zu fügen, dem er angehörte, (Jebamoth 14a) ישלא יעשו אגודות כנגן בית דין בעיר אחת בלג מדין כדברי ב"ש ופלג מדין כדברי ב"ה אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה Für diejenigen jedoch, die über den Gegenstand keine besondere Tradition hatten, war die seiner Ansicht entgegenstehende Majoritätsmeinung überall maßgebend. Es war daher diese ganze Lehrverschiedenheit und dieser Gegensatz der Schulen gar nicht so ein gefährlich Ding, wie diese „Geschichte" der Geschichtsdichtung zu Liebe uns glauben machen möchte, aber eben darum war auch nicht etwa ein Mangel an „Nachgiebigkeit", ein ungefügiger, unversöhnlicher „Starrsinn" an diesen Differenzen Schuld. Es war ja kein Glaubenskampf, kein Prinzipienstreit, wie uns diese Geschichte lehren wollte. Sie standen ja alle auf einem und demselben Boden, achteten alle eine und dieselbe Autorität, wurden alle von einem und demselben Grundsatz geleitet. Die in der Ansicht Entgegengesetzten wußten, daß sie beiderseits nach den ihnen gewordenen verschiedenen Traditionen gar nicht anders lehren konnten, lehren durften, sie achteten sich gegenseitig und konnten sich in Wahrheit gegenseitig als אלו ואלו דברי אלקי' חיים achten und anerkennen. Nur infolge der nach Hillel und Schamai immer vernichtender werdenden politischen Katastrophen und der dadurch geschmälerten Geistesruhe und verringerten Hingebung der Schüler und Jünger an die Worte der Meister und Weisen, שלא שמשו כל צרכן, wie wir das schon früher berührt, waren diese Verschiedenheiten entstanden. Der eine glaubt die Lehre so empfangen zu haben, der andere anders, der eine hat den Meister so aufgefaßt, der andere glaubt ihn anders verstanden zu haben. Nur durch eine möglichst vollständige und präzise Fixierung der nun einmal vorhandenen Überlieferungsverschiedenheiten konnte einer nun noch fernern, größern Zersplitterung einigermaßen vorgebeugt werden, und das war allerdings durch eine solche protokollarische Sammlung der vorhandenen Traditionen wie „Edujoth" und die späteren Mischnasammlungen zu erzielen. Indem aber der Verfasser diesen einfachen, der ganzen Sammlung aufgeprägten Charakter der leidigen Geschichtsfabrikation zu Liebe gänzlich verkannte, beging er zugleich den Schnitzer, das וחכמים אומרים u. s. w. der ersten drei Mischnijoth auf die jabnesische Versammlung zu beziehen, während das Ganze doch offenbar nur ein einfaches Referat aus den Zeiten Hillels und Schamais selbst ist.

Lächerlich ist aber in der Tat die vornehme, den tiefen kritischen

Blick bekunden sollende Notiz, mit welcher der Verfasser diese Sammlung S. 42 würdigt:

„Man erkennt in ihrem Inhalte noch die alte, kunstlose Form der Überlieferung: die Lehrsätze sind da noch ganz ungeordnet, ohne Zusammenhang untereinander hingestellt und nur durch den Namen des Überlieferers zusammengefügt. Das Bindemittel für den verschiedenartigsten Stoff scheint die Zahl gewesen zu sein."

Als ob „Edujoth" etwas anderes hatte sein sollen als: „Edujoth", als protokollarische Zeugenaussagen zufällig an einem Tage im Lehrhause anwesend gewesener Traditionsinhaber! Da hat es die höhere Kritik entdeckt, daß hier keine systematische, nach ihrem sachlichen Inhalte zusammengeordnete Sammlung von Lehrsätzen vorliege! Windet Lorbeeren dem Entdecker!

Wie aber „Edujoth" das nicht wahr, was sie nach dem Verfasser hatte sein sollen und auf keinen Fall dem R. Gamaliel das Verdienst dieser Sammlung zugeschrieben werden kann, ebenso unbegründet, ja wie wir glauben unwahr ist es, daß das Bat-Kol, welches die Halacha wie die Hillelsche Schule feststellte „unter den Auspicien R. Gamaliels" die Differenz entschied. Daß die Notiz im Jeruschalmi ביבנה יצאה בת קול, in Jabneh ward dies Bat-Kol vernommen (Berachoth I, 4), worauf sich der Verfasser beruft, in keiner Weise etwas für die Zeit des R. Gamaliel beweist, ist schon oben bemerkt worden. Es liegt aber vielmehr noch der positive Beweis vor, daß selbst in seines Nachfolgers Zeiten, unter seinem Sohne, R. Schimeon b. Gamaliel, das Bat-Kol noch nicht vernommen und die Halacha wie die Hillelsche Schule noch nicht festgesetzt war. Wir lesen nämlich Jebamoth 14b: אמר ר' יוחנן בן נורי היאך הלכה זו רווחת בישראל נעשה כדברי ב"ש הולד ממזר לדברי בית הלל נעשה כדברי ב"ה הולד פגום לדברי ב"ש בואו ונתקן להן לצרות שיהו הולצות ולא מהיכמות לא הספיקו לגמור את הדבר עד שנטרפה השעה אמר ליה רשב"ג מה נעשה להם לצרות הראשונות מעתה.

„R. Jochanan b. Nuri sagte, wie soll diese Halacha in Israel Platz greifen? Sollen wir die Praxis nach den Schamaischen Aussprüchen richten, so wird das Kind nach Hilleischem Ausspruch ein Bastard, richten wir die Praxis nach den Hilleischen Aussprüchen, so ruht jedenfalls auf dem Kinde ein von den Priesterfamilien ausschließender Makel nach der Schamaischen Ansicht. Laßt uns daher festsetzen, daß bei den Betreffenden nur durch Chaliza und nie durch Jibbum der Leviratspflicht genügt werde. Die Sache war aber noch nicht zu stande als störende Ereignisse die Ausführung hinderten.

R. Schimeon b. Gamaliel sagte zu ihm, was sollten wir auch mit den frühern anfangen, die bereits in die Leviratsehe getreten?"

Wir sehen daher noch zu Zeiten das R. Schimeon b. Gamaliel die Frage ventiliert, wie in so kritischer Alternative die Praxis zu regeln wäre. Wäre damals bereits durch jenes Bat-Kol die praktische Halacha für die Hillelsche Schule entschieden gewesen, so hätte eine solche Frage gar nicht weiter stattfinden können.

Eine einfache willkürliche Entstellung der Urkunden ist es aber, wenn der Verfasser hinzufügt (Grätz Bd. 4. Seite 4): „Für Jabneh spricht aber auch R. Josua's nüchterner (!) Ausspruch, daß das Bat-Kol bei Meinungsdifferenzen keine entscheidende Stimme habe: אין משגיחין בבת קול, die zwar auf den Streit über den Achnaiofen bezogen wird, aber (Erubim 6, b.) richtiger auf die Entscheidung zu Gunsten Hillels bezogen werden muß." Nicht bezogen wird der Ausspruch R. Josuas auf den Streit über den Achnaiofen; er steht nur dort, und ward nur dort gesprochen, עמד ר' יהושע על הגלוי ואמר לא בשמים הוא (Baba Mezia 59. b) Erubin 6 b heißt es nur, daß eine zuvor hinsichtlich der Hillel- und Schamaischen Differenz angeführte Ansicht vielleicht auch nach dem anderweitig von R. Josua ausgesprochenen Grundsatz ihre Rechtfertigung finde ואיבעית אימא הא והא לאחר בת קול ור' יהושע היא, דלא משגח בבת קול, ebenso Jebamoth (14 a) zur Erläuterung eines Ausspruchs Samuels.

Wahrhaft kindisch ist aber die Erklärung, die der Verfasser von dem Widerspruch gibt, der in der Bestimmung liegt: לעולם הלכה כב"ה והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה, und paßt trefflich zu der Anmaßung, mit welcher er auf unsere Alten mit den Worten hinabblickt: In dem Widerspruch in dieser Bestimmung u. s. w. konnten sich die Späteren, d. h. die Meister des Talmuds, nicht mehr zurecht finden! Und wie findet sich der Herr von 1852 darin zurecht? Also, daß er darin Rabban Gamaliel, seinen mit Bannstrahlen gegürteten Jupiter tonans, wie er ihn uns später noch ausführlicher schildert, der sein ganzes Leben daran gesetzt haben soll eine Schlichtung der Hillelischen und Schamaischen „Streitigkeiten" zu schaffen, der darum so unerbittlich strenge seine Würde gehandhabt," und „eine jede Auflehnung gegen einen Synhedrialbeschluß auf das strengste niedergehalten" haben soll, daß er diesen Rabban Gamaliel den politisch hierarchischen Brei, an welchem er sein Lebelang gekocht haben soll, da er nun fertig war, mit einem einfältigen Stecken wieder umstoßen und in die Asche schütten läßt! „Doch wollte man den Schamaiten keinen Zwang antun, sich ganz und gar zu fügen

und ihre religiöse Lebensweise dem Beschlusse gemäß umzugestalten; man stellte ihnen frei, ferner nach ihrer Überzeugung zu leben. „Wer da will, richte sich nach der Schule Hillels oder Schamais, nur bleiben die Aussprüche der Hillelschen Schule einzige Norm.““ (Grätz Bd. 4 Seite 35.) Heißt das etwas anderes als: Wir beschließen dies freilich, und damit soll endlich einmal der Jahrhundert alte Streit ein Ende haben, aber *richten* braucht sich *niemand* nach unserem Beschluß! Nein, da bleiben wir lieber bei den weisen Zweifeln unserer Alten, als bei der närrischen Allwissenheit der Neuen. Unsere Alten sahen in dem Satze: לעולם הלכה כב"ה והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה entweder zwei aus zwei verschiedenen Zeiten zusammengestellte Bestimmungen כאן קודם בת קול כאן לאחר בת קול, oder eine in der Ansicht des R. Josua gefaßte Bestimmung, der dem Bat-Kol keine Entscheidungskraft in Gesetzentscheidungs-Angelegenheit einräumte ואיבעיא אימא הא והא לאחר ב"ק ור' יהושע היא וכו', oder endlich in dem zweiten Satze: והרוצה לעשות כב"ש וכו' die Schamaische und Hillelische Differenz nur als Beispiel für eine jede ähnliche Lehrverschiedenheit aufgeführt. Unsere Alten waren nämlich zufällig auch ein ganz klein wenig wissenschaftlicher und redlicher als diese moderne soi disant historische Wissenschaft. Sie pflückten sich nicht aus den ihnen vorliegenden urkundlichen Überlieferungen nur das Blättchen oder Blattteilchen heraus, das ihrem Geschmacke zusagte und ignorierten das übrige, sondern sie sahen redlich und klar und ganz das ihnen objektiv Vorliegende an; und da sahen sie denn, daß hier nicht nur das Bruchstückchen: והרוצה לעשות כב"ש עושה steht, welches sich der Verfasser herauszupft, sondern ihm noch ein kleiner Nachsatz folgt, auf dem sogar der ganze Nachdruck der Bestimmung ruht, nämlich: מקולי ב"ש ומקולי ב"ה רשע מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר הכסיל בחשך הולך אלא אי כב"ש בקולייהן וכחומרייהן אי כב"ה בקולייהן וכחומרייהן, und dieser Nachsatz macht es schon *ohnehin* zur Unmöglichkeit, daß hier von einem sogenannten „Kompromiß“, wie es der Verfasser in der Note nennt, die Rede sein könne, indem hier die reine rücksichtslose Konsequenz aus den adoptierten Prinzipien gefordert wird.

Vergessen wir nun auf einen Augenblick, daß das ganze Zeitbild, welches der Verfasser als den Rahmen gezeichnet, in welchen nun das Porträt, die Persönlichkeit des Rabban Gamaliel, eingefügt werden soll, sich uns als ein Phantasiestück des Verfassers ergeben hat, und betrachten wir nun die Schilderung dieser Persönlichkeit selbst und ihres Wirkens, so kommen wir wieder zu der Überzeugung, daß der Verfasser es durchaus für überflüssig gehalten haben muß, die Dikta und

Fakta der von ihm geschilderten Persönlichkeiten selbst in der ganzen Vollständigkeit auch nur anzuschauen, wie sie uns im Talmud vorliegen, sondern sich lediglich begnügt hat, ein paar ihm hervortretende Sätze und Ereignisse aufzuhaschen, sie nach einer irrigen Phantasieeingebung aufzufassen, sich danach das Bild einer Persönlichkeit mit hineingedichteten Motiven zu konstruieren, unbekümmert darum, ob nicht alle übrigen Data der Quellen diesem Phantasiebilde die Wahrheit absprechen.

R. Gamaliel soll sein Hauptbestreben dahin gerichtet haben, das Patriarchat zum Mittelpunkt des jüdischen Gemeindewesens hinzustellen, um die bedrohte Einheit der Lehre durch die Autorität desselben gegen alle Anfechtungen zu behaupten. Ist hier das Patriarchat der Patriarch, der Nassi, also die persönliche Würde des Rabban Gamaliel, so finden sich hierfür nicht nur keine Belege, sondern eine unparteiische Prüfung der Quellen ergibt das gerade Gegenteil. Nie und nimmer und zu keiner Zeit hat eine persönliche Würde irgend einen Ausschlag in der Entscheidung der Lehre gegeben, חכמה und מנין, intensive und extensive Größe des Wissens und numerische Größe der Zustimmenden, kommen allein bei Würdigung der Autorität in Betracht. Von Amt und Würde ist nirgends die Rede. Der „Schutttorweber" und der „Patriarch" samt seinem „Assessor" wogen gleich, wenn sich das Wort des „Webers" den prüfenden Genossen in größerer Gediegenheit bewährte. Das stellt ja die Sammlung „Edujoth", selbst als obersten Grundsatz an die Spitze ihres Werkes (siehe das. I. 3, 4.). So war es und so blieb es alle Zeit. Ist dies aber in Beziehung auf alle Patriarchen eine Wahrheit, so stellt sich dies noch in ganz besonderem Maße beim Rabban Gamaliel heraus. Unter allen Patriarchen — so weit sich uns aus den talmudischen Quellen ergibt — ist's gerade Rabban Gamaliel, dessen Wort am wenigsten zur geltenden Autorität gelangte. Während die Aussprüche seines Sohnes und Nachfolgers, R. Schimeon b. G. alle, bis auf drei, Halacha sind, die seines Enkels, des R. Jehuda Hannassi, wenigstens den Einzelaussprüchen eines seiner Kollegen gegenüber die Autorität als Halacha haben, erfreuen sich die wenigsten unter R. Gamaliels Aussprüchen der Zustimmung seiner Genossen, und noch weniger von diesen gelangen zur Halacha. Gleich aus der ersten Mischna Berachoth 2a und 9a ergibt sich auch, daß Rabban Gamaliel selbst seinen Söhnen gelehrt nicht seiner Ansicht zu folgen, wo seine Genossen einer abweichenden Ansicht huldigen, הכי קאמרי ליה (בניו) רבנן פליגי עילווך ויחיד ורבים הלכה כרבים; Jeruschalmi z. St. das. hält auch durchaus fest, daß R. Gamaliel, ebensowenig wie alle sonstigen

Meister des Gesetzes in Israel, R. Meïr, R. Schimeon b. Jochai, R. Akiba, nie seine Ansicht in praxi befolgt habe, wo seine Genossen anderer Ansicht gewesen: (בתמיה) ור״ג פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה; und wurde auch in seiner Gegenwart gegen seine Ansicht gehandelt. Berachoth 37a lesen wir eine Tosifta: Nach dem Genusse der (5. B. M. K. 8, V. 8) genannten sieben Fruchtarten sollen nach R. Gamaliels Ansicht die drei vollständigen Berachoth (ברכת המזון) nach der Ansicht der Chachamim aber nur der Auszug aus diesen drei Berachoth (ברכה א׳ מעין שלש) gesprochen werden. Einst saßen R. Gamaliel und die Gelehrten in Jericho am Tisch zusammen und hatte man ihnen Datteln vorgesetzt. Nachdem sie davon genossen hatten erteilte R. Gamaliel dem R. Akiba Erlaubnis Beracha zu sprechen. Sofort sprach R. Akiba nur die eine aus den dreien zusammengezogene Beracha. R. Gamaliel sagte darauf zu ihm: Akiba, willst du in der Tat durch dein Vorgehen die Differenz entscheiden?! עד מתי אתה מכנים ראשך בין המחלוקת, worauf ihm jedoch R. Akiba erwiderte: Obgleich du, mein Lehrer, der einen Ansicht bist, deine Genossen aber der anderen, so hast du uns ja gelehrt, wo einer mit mehreren differiert, hat man der Mehrzahl zu folgen הבינו אע״פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים. Ebenso Tosifta Beza II של בית ר״ג לא היו זוקפין את המנורה בלילי י״ט ומעשה בר״ג וזקנים שהיו מסובין ברומי ונפלה מנורה בלילי י״ט ועמד ר׳ עקיבא וזקפה אמר לו ר״ג עקיבא מה לך שאתה מכנים ראשך בין המחלוקת אמר לו רבי למדת אחרי רבים להטות אע״פי שאתה אוסר והן מתירין הלכה כדברי המרובין.

Soll aber unter diesem entscheidenden Machteinfluß des Patriarchats nichts anderes verstanden werden, als was der Verfasser so ausdrückt: „In den Streitigkeiten zwischen den Anhängern der Schamaitischen und Hillelschen Schule sollte das Patriarchat gleichsam über den Parteien stehen, um die Einheit der Lehre zu erzielen. Der Plan scheint R. G. vorgeschwebt zu haben, die Verschiedenheit der Ansichten über streitige Gesetzesfälle derart zu vermitteln, daß jede Halacha erst durch Beschluß des Synhedrin Vollgiltigkeit erlangen sollte, über dessen Vollziehung und Ausführung der Patriarch zu wachen hätte“ so scheint nicht dem R. G. sondern dem Verfasser hier etwas vorgeschwebt zu haben, was so nebelhafter Dunstnatur ist, daß ihm auch nicht die leiseste Spur eines sachlichen und urkundlichen Kernes innewohnt.

Nie und nimmer finden wir auch nur den Anlauf zu einer solchen Anmaßung, daß jede Halacha erst die Diskussion des Sanhedrin zu passieren haben solle! Für streitige Halachoth gab's aber schon von

Alters her das doch wohl nicht erst von R. Gamaliel erfundene אחרי רבים להטות, und das doch wohl ebenso wenig von R. Gamaliel in den Pentateuch hinein emendierte כי יפלא ממך דבר למשפט, wodurch das Synhedrin als letzte entscheidende Instanz sanktioniert ist. Und wenn auf solchen Wege die Differenz der Hillelschen und Schamaischen Schule zu schlichten gewesen wäre, so hätte dem R. Gamaliel das nicht erst nach dem Verfasser als klug ersonnener und durch allerlei hierarchische Anmaßung auszuführender Plan vorzuschweben brauchen, was bereits Jahrtausende lang theoretisch und praktisch klar und offen an die Hand gegeben war; ja, so wäre diese Differenz längst vor ihm entschieden gewesen. Allein diese Differenz ließ sich nach diesem Grundsatz nicht entscheiden und auch das Synhedrin fühlte sich nicht kompetent dazu, weil — nun, weil unsere „geistlichen Collegia und Concilia", weil unsere Synhedrin nirgends Gewaltsprüche taten, und zu ehrlich waren, da einen entscheidenden Machtspruch zu tun, wo sie selbst im Zweifel waren. In Zweifel war man aber über die Anwendung des entscheidenden Majoritätsprinzips in diesem Falle, weil einerseits die Hillelsche Schule die Majorität für sich hatte, die Schamaische aber sie an Geist überragte — ב"ה רובא, ב"ש מהדדי גבי — das Prinzip der Entscheidung nach Majorität aber zunächst nur unter geistig Gleichstehenden galt כי אזלינן בתר רובא היכא דבי הדדי ניעבי, Jebamoth 14, a, — und war daher mit einem solchen „Plane", wie ihn der Verfasser dem R. Gamaliel unterschiebt, gar nicht zu helfen.

Interessant ist es aber, wie, selbst ihm einmal alles zugegeben, der Verfasser hier wiederum eine ganze Kleinigkeit übersehen. R. Gamaliel soll — nach dem Verfasser — sein ganzes Leben daran gesetzt haben, die Differenz der Hillel- und Schamaischen Schule zur Entscheidung zu bringen, soll endlich diese Entscheidung zu Gunsten der Hillelschen zu Stande gebracht und soll nun, um die mühsam errungene Einheit zu erhalten, mit Blitz und Bannstrahl jede Auflehnung gegen diese Synhedrialautorität inquisitorisch verfolgt haben — und siehe, R. Gamaliel selbst folgte in drei Dingen der Schamaischen Schule שלשה דברים ר"ג מחמיר כדברי ב"ש Beza 21, b und wird doch der Verfasser den R. Gamaliel nicht bei andern mit Feuer und Schwert verfolgen lassen wollen, was er selbst im eigenen Hause übte!!

Diese Stelle ist aber zugleich ein Beleg mehr dafür, daß jenes die Halacha wie die Hillelsche Schule feststellende Bat-Kol erst nach den Zeiten des R. Gamaliel vernommen worden.

Sehen wir uns nach den Belegen um, die der Verfasser für diese ganze irrige Auffassung des R. Gamaliel und seiner Zeit bietet, so werden

wir wiederholt nur auf die Note 4 hingewiesen. „Vgl. über alle diese Einzelheiten Note 4." „Über dieses alles siehe Note 4." Aber die Note 4 weist nur auf die Sammlung „Adojot" und das Bat-kol hin, und welch' ein täuschender blauer Dunst diese beiden angeblichen Belege sind, haben wir gesehen.

Es bleibt uns nur noch übrig, dem Verfasser nun auch in der Schilderung der einzelnen Geschehnisse des Gamalielschen Patriarchats zu folgen; das behalten wir uns für den nächsten Artikel vor.

VIII.
Rabban Gamaliels Bannstrenge.

Wie die ganze Schilderung der R. Gamalielschen Zeit mit den angeblichen Parteikämpfen der Hillelschen und Schamaischen Schulen und dem angeblichen, dem R. Gamaliel untergeschobenen Plane der Schlichtung dieser Kämpfe durch die gesteigerte Autorität des Patriarchats sich vor dem Forum der historischen Quellen als luftige Seifenblasen ergeben, die bekanntlich je dünner sie sind, um so buntscheckiger in phantastischen Farben schillern, das haben wir in dem vorigen Artikel gesehen.

Bei einer so durchweg bodenlosen Auffassung der Gesamtzustände und der Bestrebungen des R. Gamaliel im allgemeinen darf es uns nicht wundern, daß nun auch die Schilderungen der einzelnen Ereignisse aus dem Leben dieses Naßis sich als fast ebenso viele Produkte einer schaffenden Phantasie darstellen, die nirgends weniger als in Werken historischer Forschung den Griffel führen sollte.

R. Gamaliels Maßregeln, erzählt uns der Verfasser S. 36 ff., namentlich der ihm vom Verfasser angedichtete Plan durch die Autorität des Patriarchats die halachischen Beschlüsse aufrecht zu halten, fanden bei den Zeitgenossen Widerspruch, der sich anfangs nur heimlich äußerte. R. Gamaliel habe sich des Bannes bedient, um eine Auflehnung niederzuhalten und er habe denselben mit aller Energie und mit der ganzen Rücksichtslosigkeit tiefverkannter Überzeugung gehandhabt. Er habe den Mut gehabt, den Bann über die bedeutendsten Personen der Zeit zu verhängen, und sich dadurch viele und erbitterte Feinde zugezogen.

Sehen wir uns nun zuerst nach den „bedeutenden Personen seiner Zeit" um, die R. G. mit Bann belegt haben soll, sehen wir die Tatsachen an, die der Verfasser für diese ganze Behauptung aufführt, so stellt

sich uns wieder die leichtsinnigste, unwissenschaftlichste Flüchtigkeit heraus, die auf die unverantwortlichste Weise historische Data behandelt. Der Verfasser weiß überhaupt nur drei Fälle zu nennen, in welchen R. G. den Bann verhängt und einen vierten, in welchem er mit dem Banne gedroht haben soll. R. Jose b. Taddai, Elieser b. Chanoch und R. Elieser b. Hyrkanos sollen von R. G. wirklich mit Bann belegt, und R. Akiba mit demselben bedroht worden sein.

Von jenen drei Fällen angeblich wirklich von R. G. verhängten Bannes ist nur einer, der nämlich gegen seinen Schwager R. Elieser b. H., ein wirkliches Faktum. Von den beiden andern: R. Jose b. T. und Elieser b. Ch. — die beiläufig so sehr zu den „bedeutendsten" Männern ihrer Zeit gehörten, daß man leider überhaupt nichts weiter von ihnen weiß — von diesen beiden Fällen ist der erste mehr als zweifelhaft, der letzte aber ein nach allen Seiten so arger Schnitzer, wie sich dessen kein einfältiger Chronikenschreiber, geschweige denn ein mit wissenschaftlicher Forschung gerüsteter Historiker schuldig machen darf.

Die Notiz hinsichtlich des R. Jose b. Taddai aus Tiberias befindet sich in Derech Erez Rabba K. 1, einer jener „kleineren" Sammlungen, deren Inhalt und Text bekanntlich nicht der Grad der Authentizität wie den übrigen talmudischen Traktaten zuzuerkennen ist. Unglücklicher Weise ist nun dieselbe Notiz auch im Jalkut Emor zur Stelle: והוא אשה בבתולה יקח aufbewahrt und sind die Recensionen des Jalkut von so bedeutendem kritischen Wert, daß sie sehr oft selbst von talmudischen Stellen unsern Ausgaben gegenüber die richtigere Lesart enthalten. Nun aber war's nach dem Jalkut nicht R. G. sondern sein Sohn R. Schimeon b. G., welchem R. Jose aus Tiberias die Schlußfolgerung von der Mutter auf die Tochter zur Lösung vorgelegt hatte, und — von einem darauf erfolgten Bann ist gar nicht die Rede. So heißt es dort: שאלה זו שאל ר' יוסי איש טבריא לבני רבן שמעון בן גמליאל אמר ליה ומה אם אשתו שאינו אסיר בה אסור בבתה אשת איש שאסור בה אינו דין שיהא אסור בבתה אמר לו צא והתר לי כהן גדול שכתוב בו כי אם בתולה מעמיו וגו' ואני אפרנם לך את ישראל אין דיין יכול לעקור את אחת מן התורה.

Und in der Tat lag in dieser Frage, wie schon R. J. Naumburg im Nachlath Jakob bemerkt, gar keine Veranlassung zum Banne, wie denn auch die Antwort des R. G. oder des R. Schimeon b. G. weder im Derech Erez Rabba, noch im Jalkut eine Spur von Gereiztheit oder Mißbilligung enthält. Die Authenzität jener Notiz, daß R. Gamaliel den R. Jos. b. Taddai wegen jener Frage in Bann getan

habe, ist daher in doppelter Hinsicht mehr als zweifelhaft. Die Behauptung aber hinsichtlich des Elieser b. Chanoch gehört geradezu zu den Unbegreiflichkeiten dieser Geschichte.

Wo in aller Welt hat der Verfasser es herausgelesen, daß Elieser b. Chanoch vom R. Gamaliel in Bann getan worden, ja, daß er auch nur ein Zeitgenosse von ihm gewesen? Der Verfasser verweist auf Edujoth V, 6. Dort lesen wir: עקביא בן מהללאל העיד ד' דברים אמרו לו עקביא חזור בך בארבעה דברים שהיית אומר ונעשך אב ב"ד לישראל אמר להן מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא לעשות שעה אחת רשע לפני המקום שלא יהו אומרים בשביל שרדה חזר בו הוא היה מטמא וכו' הוא היה אומר אין משקין לא את הגזרת וכו' וחכמים אומרים משקין אמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון אמר להם דוגמא השקוה ונידוהו ומת בנידוי וסקלו ב"ד את ארונו א"ר יהודה חס ושלום שעקביא נתנדה שאין העזרה נגעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל ואת מי נידו אליעזר בן חנוך שפקפק בטהרת ידים וכו'.

„Akabia S. Mehalalel bezeugte vier Sätze. Man forderte ihn auf, von diesen Sätzen zurückzutreten, dann wolle man ihn zum Gerichtsoberhaupt in Israel machen. Er aber erwiderte: Besser man nennt mich einen Narren mein Lebenlang, als daß ich auch nur einen Augenblick zum Bösewicht vor Gott gemacht würde. Würde man ja sagen, ich hätte um der Würde willen meine Sätze zurückgenommen. Er hatte für unrein erklärt u. s. w. Er hatte gelehrt, weder Proselytinnen noch Freigelassene läßt man den Sotatrunk trinken, die Chachamim aber widersprachen dem und wiesen auf das in Jerusalem bei einer Freigelassenen vorgekommene Faktum hin, welche die Synhedrialhäupter Schamaja und Abtalion diesen Trunk hätten trinken lassen. Akabia erwiderte, das hätten sie nur zum Schein getan. Darauf belegte man ihn mit dem Bann, in welchem er auch gestorben und ließ das Gericht einen Stein auf seinen Sarg legen. R. Jehuda aber sagte: Gott behüte, daß Akabia bannschuldig geworden sei! Umschloß doch die Tempelvorhalle unter ganz Israel keinen, der dem Akabia S. Mehalalel an Weisheit und Gottesfurcht gleich gekommen wäre! Nicht ihn, sondern den Elieser S. Chanoch belegten sie mit Bann, weil er die von Chachamim gelehrte besondere Tumah Empfänglichkeit der Hände bespöttelt hatte u. s. w."

Hier begeht nun zuerst der Verfasser den unverzeihlichen Schnitzer, diesen ganzen Vorgang mit Akabia und folgerichtig auch mit Elieser b. Chanoch in die Zeit des R. G. zu versetzen und beide zu dessen Zeitgenossen zu machen, obschon Akabia lange vor R. G. gelebt und dieser ganze Vorgang noch vor der Zerstörung des Tempels zur Zeit des Syn-

hedriums in der Lischchat Hagasith fällt, wie aus Sanhedrin 88a Raschi unzweideutig erhellt. Akabia wird gewöhnlich für einen Zeitgenossen Hillels gehalten. Der Verfasser macht R. Akabia aber S. 42 zu einem Zeitgenossen R. Gamaliels und läßt diesen ganzen Vorgang einen „Zwischenfall" bei der Abfassung der Sammlung Edujoth sein. Den Verfasser scheinen die Worte: עקביא ב.מ.העיד וכו' zu dem Irrtum verführt zu haben, als habe Akabia dieses Zeugnis auch בו ביום an dem Tage der Abfassung dieser Sammlung abgelegt, und machte er daher denselben, sowie den Elieser b. Ch. zu einem Zeitgenossen R. Gamaliels. Die gewöhnlichste Umsicht hätte ihn aber nicht übersehen lassen dürfen, wie ebenso Edujoth VIII, 4 R. Jose b. Joeser aus Zereda als Zeuge mehrerer Halachoth aufgeführt ist, העיד יוסי בן יועזר איש צרידה, der doch wie aus Aboth I, 4. erhellt, in das fünfte Geschlecht vor Hillel hinaufreicht, und die bereits zitierte Stelle Sanhedrin 88a hätte ihn über die wirkliche Zeit des Akabia und demgemäß des Elieser b. Chanoch belehren müssen.

Was aber die Gedankenlosigkeit, in welcher diese Geschichte zusammengeschrieben ist, in ihrer ganzen Blöße zeigt, ist der Umstand, daß, von diesem unbegreiflichen Anachronismus einmal ganz abgesehen und diese Vorgänge mit Akabia und Elieser S. Ch. als Zwischenfälle der Edujoth-Verhandlung betrachtet, dann ja eben diese Bann-Urteile nicht von R. Gamaliel ausgegangen sein würden, da die Edujoth-Verhandlungen nach der Absetzung desselben statthatten und R. G. denselben nur als Zuhörer beiwohnte. Ja, diese Kopflosigkeit ist so groß, daß es dem Verfasser nicht einmal auffällt, wie er S. 42 eben die Versammlung, die sich am Tage und fast infolge der Absetzung des R. Gamaliel konstituierte, den Bann gegen Akabia, den als Mann und Gelehrten gefeiertsten Weisen seiner Zeit, mit „rücksichtsloser Strenge" verhängen läßt, und — nach dem Verfasser — diese Absetzung doch nur eben in Folge der Unzufriedenheit geschehen sein soll, die sich R. Gamaliel durch seine „rücksichtslose Bannstrenge" bei seinen Zeitgenossen zugezogen haben soll!!

Wir haben aber gesehen, daß dieser ganze Vorgang nicht in R. G.'s Zeit, vielmehr lange zuvor, wahrscheinlich zu den Zeiten Hillels stattgefunden habe. Daß nun aber R. G. „selbst dem im höchsten Ansehen stehenden R. Akiba mit dem Banne gedroht habe," ist als Faktum selbst zweifelhaft und enthält auf keinen Fall eine solche Drohung. Wir lesen Rosch Haschana I, 6 in der Mischna, es haben einmal an einem Sabbat 40 Zeugenpaare zum Behufe der Neumondsbestimmung durch Lydda reisen wollen, R. Akiba habe aber die Überflüssigen zurückgehalten, worauf ihm

R. G. sagen ließ, wenn du sie zurückhältst, veranlassest du sie, künftig die Reise zu unterlassen, wozu die Boraitha den Zusatz liefert: לא נמצאת מעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה וכל המעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה צריך נדוי. „Siehst du denn nicht, wie du dadurch die Gesamtheit von Erfüllung einer Pflicht zurückhältst, und jeder, der die Gesamtheit von Erfüllung einer Pflicht zurückhält, verdient den Bann." Von einer Drohung ist hier gar keine Rede, vielmehr wird dadurch nur die Strafbarkeit der Handlung hervorgehoben, ganz wie in derselben Ausdrucksweise die Botschaft des Simeon ben Schetach an Chuni Hammaagal und der Chachamim an Thodus, den Römer, (Moed Katan Jeruš. III, 1) lautete. Ohnehin aber wird sowohl im Babli, als im Jeruschalmi Rosch Haschana z. St. der ganze Vorgang hinsichtlich des R. Akiba von R. Jehuda in Abrede gestellt und auf einen Beamten, namens Schisphar, bezogen, der infolge dieses Vorfalles abgesetzt worden sei.

So reduziert sich denn die ganze „Bannstrenge" des R. Gamaliel, die einen so wesentlichen Kernpunkt in der vom Verfasser gegebenen Schilderung dieser Persönlichkeit bildet, auf das einzige, wirkliche Faktum mit seinem Schwager, dem R. Elieser S. Hyrkanos. Der Verfasser erzählt S. 37:

„Es handelte sich einst um einen Ofen von eigener Struktur (Achnaiofen), den ein Majoritätsbeschluß gleich Tongefäßen für verunreinigungsfähig erklärt hatte. R. Elieser, einer eigenen Tradition folgend, wollte sich diesem Beschlusse nicht fügen und handelte praktisch dagegen. Um einer solchen offenen Auflehnung entgegenzutreten, ließ das Kollegium alles, was in diesem Ofen zubereitet wurde, verbrennen und den Widersetzlichen in den Bann legen. Der Bann ist auf R. Gamaliels Antrag verhängt worden, und als einige sich über diese Härte gegen ein Synhedrialmitglied tadelnd äußerten, ihm Herrschsucht vorwerfend, äußerte er in der Lauterkeit seiner Absichten: „Dir, Gott, ist es offenbar, daß ich nicht um meiner oder meiner Väter Ehre willen so gehandelt habe, sondern um deiner Ehre willen, damit die Uneinigkeit und Spaltung nicht in Israel überhand nehme."

Sehen wir nun diesen Vorgang in den urkundlichen Quellen an, so sind die beiden Angelpunkte dieser Erzählung, daß der Bann auf R. Gamaliels Antrag geschehen und sein Verfahren getadelt worden, durchaus ohne alle Begründung. Unter R. Gamaliels Patriarchat geschah allerdings dieser Bann, und somit sicherlich mit seiner Zustimmung und unter seiner Autorität. Daß aber der Antrag von ihm ausgegangen, davon wissen die Urkunden nichts und tritt er überhaupt bei dem

ganzen Vorgange in keiner Weise hervor. Vielmehr war es gerade R. Jehoschua, den uns der Verfasser S. 38 als den „geschmeidigen nachgiebigen, scheinbar ungefährlichsten und doch überlegensten Gegner des „„strengen““ Patriarchen“ schildert, war es eben dieser R. Jehoschua, der mit Entschiedenheit dem R. Elieser, trotz seiner Wunderbeweise und seiner Unterstützung durch das Bat-Kol, mit den ewig denkwürdigen Worten: „לא בשמים היא“, „Nicht mehr im Himmel ist die Lehre“ entgegentrat und damit die Rettung des göttlichen Gesetzes vollbrachte, und so sehr im Einklang mit allen anerkannten Prinzipien geschah dieses Bannurteil, und so wenig ist von jenem „Widerspruch“, den der Verfasser angeblich berichtet, zu finden, daß R. Akiba selbst sich zum vollstreckenden Boten des Synhedrialurteils anbot. Nicht einem geäußerten Tadel gegenüber — wovon überall keine Spur — in einem Seesturm zu Schiffe sprach R. G. zu Gott betend die Worte, mit welchen er die Reinheit seiner Gesinnung Gott darlegte: „ואף ר׳ג הוה בכפינה עמד עליו נחשול לטובעו אמר כמדומה לי שאין זה אלא בשביל ר׳ אליעזר ב׳ ה׳ עמד על רגליו ואמר וכו׳“ Baba Mezia 59 b.

Und in der Tat sei auch, wie der Verfasser annimmt, R. G. der Urheber dieses Bannurteils gewesen, war es etwa ein „geringer Anlaß“, wie es der Verfasser bezeichnet, der hier den R. G. veranlaßt hätte, mit Strenge zu verfahren? Nicht weil R. Elieser eine andere Tradition lehrte, als R. G. und seinem Kollegium überkommen war, auch nicht, weil er einer andern in praxi Folge gab, traf ihn der Bann. Es herrschte — wie wir dies bereits in einem früheren Artikel hervorgehoben — in dieser Beziehung eine viel größere Freiheit mit vollständiger gegenseitiger Anerkennung, als der Verfasser anzunehmen für gut befindet. Derselbe R. Elieser, der hier wegen Reinerklärung eines Ofens und der darin bereiteten Objekte den Bann erleiden mußte, ließ ungehindert und mit vollständiger Anerkennung von Seiten der ihm mit abweichender Lehrmeinung gegenüberstehenden Majorität in seiner Ortsgemeinde am Sabbat „Bäume fällen, Kohlen bereiten, Eisen schmieden, um ein Messer für eine vorzunehmende Beschneidung zu schmieden“, — במקומו של ר׳ אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל (לאיזמל של מילה) בשבת (Sabbat 130 a) — weil nach der ihm gewordenen Überlieferung nicht nur vor der Mizwa selbst, sondern auch vor den notwendigen Vorbereitungen der Mizwa (מכשירי מצוה) das Sabbatverbot zurückzustehen hat. Diese und ähnliche durch die der trüben Zeitverhältnisse wegen zerstört gewesene Hingebung der empfangenden Schüler entstandenen Traditions-Verschiedenheiten bedauerte man, beklagte man, als nicht das geringste Übel, das

der Untergang der staatlichen Einheit und Selbständigkeit gebracht, und man erwartete die Heilung desselben nicht vor der messianischen Wiederherstellung, ועוד אינה עתידה להזור למקומה עד שיבוא בן דוד (Jeruſ. Chagiga II, 2). Man bedauerte, man beklagte sie; aber man war weit entfernt, sie durch gewaltsame Machtstreiche und Autoritätsanmaßung beseitigen zu wollen; man kannte den Ursprung, man wußte sich auf einem und demselben Boden der gewissenhaften Lehr- und Gesetzestreue und achtete sich darum, konnte, durfte, mußte sich — wie wir dies bereits im vorigen Artikel erwähnt — gegenseitig als אלו ואלו דברי אלהי׳ חיים achten. Nicht daher nur ב׳ בתי דינין בב׳ עיירות, zwei Gesetzkollegien zweier verschiedener Orte, sondern selbst ב׳ בתי דינין בעיר אחת zwei Gesetzkollegien einer und derselben Stadt, die sich an חכמה und בינה gleich wogen, konnten in Gesetzentscheidungen auseinandergehen (Jebamoth 14 a). Aber בית דין אחד בעיר אחת ein jedes Kollegium für sich mußte als Einheit dastehen. In jedem einzelnen Kollegium mußte die Ansicht des einzelnen in die Majorität aufgehen und der Grundsatz אחרי רבים להטות zur vollsten Verwirklichung kommen, ohne welchen überhaupt der Kollegialbegriff eines Beth-Din, und mit ihm die ganze gesetzliche Leitung des jüdischen Lebens vernichtet ist. Und dieses Prinzip hatte R. Eliesers Verfahren erschüttert. Es lag — wie dies Raschi z. St. Baba Mezia 59 b treffend erläutert — ein konkreter Fall dem Kollegium zur Entscheidung vor, ע״י מעשה שאירע, נשאלה הלכה זו בבית המדרש, es scheint dabei auch gar keine Tradition in Frage gestanden zu haben, vielmehr nur zu bestimmen gewesen zu sein, unter welchen Stoff- oder unter welchen Zustandsbegriff das konkrete Objekt, ein eigentümlich konstruierter, oder eigentümlich wiederhergestellter Ofen, zu fassen sei. Die Majorität des Kollegiums entschied für die eine Annahme, R. Elieser aber, selbst Mitglied dieses Kollegiums, widerstand entschieden diesem Mehrheitsausspruch, ja appellierte gegen die klare Bestimmung des Gesetzes אחרי רבים להטות an die Entscheidung durch Wunder und Bath-kol, als ob die von der Majorität verworfene Ansicht des einzelnen nicht immerhin dennoch an sich die richtigere sein könne und dennoch nach eben der göttlichen Bestimmung des Gesetzgebers der Thora die Majoritätsansicht maßgebend sein müsse, und vor allem als ob nach der mit der sinaitischen Offenbarung abgeschlossenen Gesetzgebung noch Wunder und Prophetie irgend eine Geltung und maßgebende Intervenierung in Angelegenheiten der Gesetzeslehre zu beanspruchen hätten. Damit war nicht nur die Existenz der Bothe dinim in Israel überhaupt, damit war die Existenz der Thora, es waren damit die Säulen des ganzen Gesetzes in ihren Grundfesten erschüttert — und das war

wahrlich kein Vorgang, den man mit dem Verfasser berechtigt wäre, „einen geringen Anlaß" zu nennen!

Wie aber so aus einem unerwiesenen, einem erwiesen anachronistisch falschen und einem oberflächlich gewürdigten Faktum der Verfasser dem R. G. eine Bannstrenge andichtet, von welcher die Urkunden nichts wissen, so macht seine Geschichte diesen Patriarchen überhaupt zu einem Großinquisitor, der gleichsam mit des Tyrannen Grottenohr seine Umgebung belauschte, nirgends auch nur die Äußerung einer abweichenden Meinung duldete, und vor dem selbst sein unmittelbar nächster amtlicher Kollege, das Gerichtshaupt R. Josua sich fürchten mußte, auf einer „widersprechenden Ansicht" ertappt zu werden. Er macht daher den R. Elieser und R. Josua zu offenen und „heimlichen" „Gegnern" des Patriarchen, faselt von einer „feindlichen", „heimlich gegen ihn wirkenden Partei", die sich der Patriarch durch seine unerbittliche Strenge geschaffen, und die er selbst bei seinen Lehrvorträgen zu fürchten gehabt habe u. s. w. und das alles hat keinen anderen Boden — als die von pragmatischer Geschichtsmacherei erhitzte Phantasie des Verfassers, die darum nicht Ruhe genug hat, vorliegende Texte klar anzusehen, ruhig von Anfang bis zu Ende zu lesen, und mit ruhiger Wissenschaftlichkeit gründlich zu verstehen und zu erwägen. Er erzählt uns S. 39:

> „Seine Art, die Synhedrialsitzungen zu eröffnen, war verschieden. War unter den Mitgliedern der Versammlung keiner seiner Gegner anwesend, so forderte er sie auf Fragen zu stellen; hatte er aber Gegner vor sich, so unterließ er diese Aufforderung. Die Gegenpartei scheint ihn also bei den Verhandlungen in feindseliger Weise in die Enge getrieben zu haben. „Sifri Debarim 1."

Sifri Debarim 1 heißt es nun freilich:
כך היתה מדתו של ר"ג בשהיה נכנס ואומר שאלו בידוע שאין שם קנתור
בשהיה נכנס ולא היה אומר שאלו בידוע שיש שם קנתור, allein der Verf. hat zuerst die Kleinigkeit übersehen, daß קנתור, Plur. קנתורין, nicht Gegner, Zänker, sondern Zank, Verdruß bedeutet. Gegner wäre: מקנתר, קנתרן. Der Satz heißt einfach:

„So war die Weise des R. G. Kam er ins Lehrhaus und forderte auf eine Frage zu stellen, so konnte man wissen, daß er über nichts ungehalten war. Trat er aber in das Lehrhaus und forderte nicht zu fragen auf, so konnte man wissen, daß er über etwas ungehalten war, oder: so konnte man wissen, daß es Vorwürfe gebe u. s. w."

Vgl. in demselben Sifri von demselben R. G. שיותר מחמשה פעמים נתקנתר על ידי ר' עקיבא לפני ר' גמליאל ביבנה שהייתי קובלני עליו והיה מקנתרו וכו' (ספרי תחלת דברים).

Hätte der Verfasser nicht die verwerfliche Manier, Stellen aus dem Zusammenhange zu reißen, um sie das ihm Beliebige sagen zu lassen, so würde ihn schon der ganze Zusammenhang, in welchem diese Stelle steht, gelehrt haben, wie falsch seine Auffassung sei. Die Stelle ist nämlich nur ein Bruchstück einer ganzen Erzählung, die vollständig also lautet: מעשה בר' יוחנן בן נורי וחבי אליעזר (בן) חסמא שהושיבן ר"ג בישיבה ולא הרגישו בהם התלמידים לעת ערב הלכו וישבו אצל התלמידים כך היתה מדתו של ר"ג כשהיה נכנס ואומר שאלו בידוע שאין שם קנתור כשהיה נכנס ולא היה אומר שאלו בידוע שיש שם קנתור נכנס ומצא את ר' יוחנן בן נורי ואת ר' אליעזר (בן) חסמא שישבו להם אצל התלמידים אמר להם יוחנן בן נורי ואליעזר בן חסמא הודעתם לצבור שאתם מבקשים לעשות שררות על הצבור לשעבר הייתם ברשות עצמיכם מכאן ואילך הרי אתם עבדים ומשועבדים לצבור.

„R. Gamaliel hatte einst den R. Jochanan b. Nuri und den R. Eleasar (b.) Chisma in die Reihe der Lehrhäupter versetzt, die Schüler hatten ihnen jedoch nicht die erwartete Rücksicht geschenkt. Des Abends setzten sie sich wieder zu den Schülern. Nun war es R. G.'s Weise: wenn er ins Lehrhaus trat und mit der Aufforderung begann Fragen zu stellen, so wußte man, daß er über niemanden ungehalten war; unterließ er aber diese Aufforderung, so wußte man, daß er über jemanden ungehalten war (oder: daß er einen Vorwurf zu machen hatte). Er trat nun ins Lehrhaus und fand R. Jochanan b. N. und R. Eleasar (b.) Chisma bei den Schülern sitzend, darauf sagte er zu ihnen: Jochanan b. Nuri und Eleasar (b.) Chisma, ihr habt der Versammlung an den Tag gelegt, daß ihr vermeintet, eine Würde über die Gesamtheit zu üben. Bis jetzt wart ihr eure eigenen Herren. Jetzt aber steht ihr im Dienst und in der Abhängigkeit der Gesamtheit."

Horioth 10, wo jedoch statt R. J. b. Nuri, b. Gudgada genannt ist, haben diese beiden aus Bescheidenheit gezögert, die ihnen zuerkannte Würde anzunehmen und scheinen sie daher nicht aus verletztem Ehrgeiz sondern aus Bescheidenheit ihren Sitz bei den Schülern genommen zu haben. Diesem würde auch eine vorhandene andere Lesart im Sifri: שאין אתם מבקשים לעשות שררה in dem Vorwurfe des R. G. entsprechen. Wir wüßten dann jedoch den Passus: ולא הרגישו בהם התלמידים nicht füglich zu erklären.

Das ist jedoch jedenfalls klar. R. G. unterließ die Aufforderung

Fragen zu stellen, nicht weil er, wie der Verfasser uns erzählt, in der Versammlung Gegner vor sich sah, die ihn in feindseliger Weise in die Enge treiben wollten, sondern weil er Schüler vor sich sah, über die er ungehalten war und denen er Vorwürfe zu machen hatte, und die Erklärung des Verfassers ist sowohl sprachlich, als sachlich grundfalsch.

Es bleibt uns nun nur noch das Verhältnis R. Gamaliels zu R. Josua zu betrachten übrig. Der Verfasser macht den R. Josua zum geheimen Oberhaupt einer dem Patriarchen feindlichen Partei, an dessen anscheinend geschmeidiger Persönlichkeit sich zuletzt die Macht des Patriarchen zerschellte. Der Verfasser sieht überall Kabalen, Verschwörungen und Koterien, und durch das Medium der mit Gespenstern seiner Einbildungskraft angefüllten Luft angeschaut, gestalten sich die Tatsachen unter seinen Händen zu etwas ganz anderem, als sie wirklich waren, und mit einem phantastischen Pinselstrich, den er seinen Gemälden ad libitum hinzufügt, drückt er ihnen den Typus auf, der ihm für das historische Epos seiner Erfindung bequem ist.

> Einst, so erzählt uns der Verfasser S. 38, hatte R. G. den Anfang des Monats Thischri, von welchem die Hauptfesttage und namentlich der Versöhnungstag abhing, nach der Aussage zweier verdächtig scheinenden Zeugen festgestellt. R. Josua wies in diesem Akte dem Patriarchen einen Irrtum nach und forderte das Kollegium zur Abänderung des Festtages auf. R. Gamaliel, auf seiner Bestimmung beharrend, schickte R. Josua den Befehl zu, vor ihm ganz werkeltägig mit Stab, Reisetasche und Geldbeutel an demselben Tage zu erscheinen, auf welchen nach R. Josuas Berechnung der Versöhnungstag fallen mußte. Dieses diktatorische Verfahren war R. Josua zu hart. Er beklagte sich darüber bei den angesehensten Kollegen und schien zum Widerstand geneigt. Allein diejenigen, die von dem Bedürfnisse nach einer die Einheit vertretenden Autorität durchdrungen waren, rieten ihm zur Nachgiebigkeit. Der alte R. Doßa b. Harchinas bewies ihm, daß die Einrichtungen des religiösen Oberhauptes unangefochten bleiben müßten, selbst wenn sie aus dem Irrtume hervorgegangen wären, und jeder müsse sich fügen. R. Josua ließ sich überreden und unterwarf sich der demütigenden Zumutung. Sein Erscheinen erfüllte R. G. mit Bewunderung; er empfing ihn

aufs herzlichste und sagte zu ihm: „Willkommen, du mein Lehrer und Schüler; mein Lehrer an Weisheit, mein Schüler an Gehorsam. Glücklich das Zeitalter, in welchem die Großen den Geringeren gehorchen.“ Aber diese Versöhnung war nicht von langer Dauer.

Alle die von uns im Druck hervorgehobenen Stellen, die das Ganze zu einer Geschichte diktatorischer Anmaßung einerseits, und gekränkter Eigenliebe andererseits machen, sind teils falsch, teils willkürlich entstellt.

Nicht R. Josua, sondern R. Doßa b. Harchinas war es, der in der Bestimmung des Patriarchen einen Irrtum nachwies, R. Josua stimmt ihm nur bei, וקיבלן ר"ג אמר ר' הוכא בן הרכינס עדי שקר הן וכו' אמר לו ר' יהושע רואה אני את דברך. Reine Erdichtung aber ist es, daß R. Josua das Kollegium zur Abänderung des Festtages aufgefordert habe. Hiervon enthalten die Quellen nichts. Ebenso unwahr ist es, daß R. Josua zum Widerstande geneigt war. „Betrübt“ war R. Josua über die ihm auferlegte Verletzung eines Tages, den er nach seiner Berechnung als Versöhnungstag zu halten sich verpflichtet glaubte. הלך ר' עקיבא ומצאו לר' יהושע כשהוא מיצר. R. Akiba fand den R. Josua betrübt, — (nach dem Jeruschalmi war R. Akiba sogar der Überbringer des Befehls vom Patriarchen) — und er äußerte sich, ein ganzes Jahr hätte ich lieber bettlägerig sein mögen, als daß mir eine solche Verpflichtung auferlegt worden wäre. Und nicht einen Rat zur Nachgiebigkeit um der lieben Eintracht willen enthält die Erwiderung des R. Akiba, als ob es sich überhaupt in allen diesen Dingen um ein persönliches Beharren oder Nachgeben, eine Streitsucht oder Friedensliebe handelte, sondern eine Gewissensberuhigung enthält R. Akibas Wort, eine Beruhigung darüber, daß er sich kein Gewissen daraus zu machen habe, den Versöhnungstag seiner Berechnung werktägig zu begehen, weil die Heiligkeit des Tages nicht aus der Berechnung, sondern aus der Erklärung der Nationalautorität hervorzugehen habe, אמר לו הרי הוא אומר אתם אתם אתם ג' בעמים אתם אפי' שוגגין אתם אפילו מוזדין אתם אפילו מוטעין, und daher nur der Tag heilig zu halten sei, der von dieser Autorität als solcher erklärt worden, wäre selbst diese Erklärung aus einem Irrtume hervorgegangen. בלשון הזה אמר לו עקיבא ניחמתני ניחמתני, mit diesen Worten erwiderte ihm R. Josua: „Akiba, du hast mich getröstet, getröstet.“ Zu trösten, zu beruhigen war R. Josua, nicht aber, wie der Verfasser unterschiebt, „zur Nachgiebigkeit“ „zu überreden“.

Es waren aber auch nicht die „Einrichtungen des religiösen Oberhauptes“ im allgemeinen, die nach dem hier geltend gemachten Prinzip,

wie der Verfasser sagt, „unangefochten bleiben müßten, selbst wenn sie aus dem Irrtum hervorgegangen wären," also, daß „jeder sich fügen müsse". Eine solche Infallibilität, oder eine solche Sanktionierung selbst des Irrtums ist den jüdischen religiösen Oberhäuptern nirgends eingeräumt. Bestimmungen und Entscheidungen des Synhedriums, wenn sie auf Irrtum beruhten, waren ebenso nichtig, wie der Ausspruch des Geringsten in Israel. Straffällig war jeder, der mit Bewußtsein einem irrigen Ausspruch des Synhedriums, des höchsten Gerichtshofes, folgte, und wenn er es mit Bewußtsein übte, aber in dem Wahne befangen war, man müsse den „religiösen Oberen" Gehorsam leisten, selbst wenn sie irrten, (דידע דאסור וקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים), so war er jedenfalls doch eines Sündopfers schuldig (חייב חטאת). Siehe Horioth 2b. Der ganze Traktat Horioth handelt von nichts, als von den Konsequenzen, welche die Irrtümer unserer „religiösen Oberhäupter" für sie selbst, für die Gesamtheit und für den einzelnen nach sich zögen. Gesetz und Wahrheit sind die einzigen Autoritäten, vor denen jedes Amt und jede Würde in Israel, vom höchsten bis zum niedrigsten, sich zu beugen hatten und sich beugten, wie jedes Blatt unserer nach Jahrtausenden zählenden Literatur noch heute bezeugt. Und wer den Meistern unseres Gesetzes die Ansicht in den Mund schiebt: „daß die Einrichtungen des religiösen Oberhauptes unangefochten bleiben müßten, selbst wenn sie aus dem Irrtume hervorgegangen wären und sich dem jeder fügen müsse," der hat wohl die Blätter unseres Schrifttumes durchmustert, um im Fluge allerlei für bestimmte Zwecke willkommene literar-historische Notizen aufzuhaschen, aber er hat nimmer einen lebendigen Trunk der Erkenntnis aus dem Born der Forschung getrunken, der dort für das Reich der Wahrheit quillt.

Nur ganz speziell und ausschließlich für die von der Vertretung der Gesamtheit auszusprechende Neumondsbestimmung gilt der Satz: אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מוזידין אתם אפילו מוטעין: das hätte dem Verfasser schon die einfache Erwägung des "אפילו מוזידין„ sagen müssen, da hier nicht nur Irrtum sanktioniert wird, sondern selbst dann die Bestimmung des „religiösen Oberhauptes" aufrecht gehalten wird, wenn dasselbe mit Bewußtsein und Absicht eine dem Wahren und Richtigen widersprechende Bestimmung getroffen. Dieser Grundsatz, der in dem ganzen übrigen Gebiete der Handhabung des göttlichen Gesetzes unerklärlich sein würde, findet aber in allem, was wir über die gesetzliche Bestimmung des Neumonds wissen, ihre ganz analoge Begründung. Wir haben schon anderweit zu der Bemerkung Gelegenheit gefunden,

daß in der jüdischen Neumondsheiligung nicht der „astronomische Neumond" gefeiert werde, sondern die Wiedererscheinung des Neumonds uns Veranlassung geben soll, den „religiös sozialen Neumond" des jüdischen Lebens zu begehen. Der jüdische Monatsanfang war daher immer in einem engen Zusammenhang mit dem astronomischen Neumond zu halten, durfte sich über eine gewisse Grenze hinaus nicht von dem wirklichen Neumond entfernen. Innerhalb dieser Grenze aber war der bestimmenden Behörde eine gewisse Freiheit zur zweckmäßigen Regulierung des Einfallens der Festtage auf die entsprechenden Wochentage durch מלא und חסר (דחיות) dergestalt gelassen, daß ja sogar mit Bewußtsein und Absicht von der durch Zeugen konstatierten Wiedererscheinung des Mondes zu diesem Zweck abzuweichen gestattet war. מאיימין על העדים לצורך (Rosch Haschana 20 a). Daß nun auch die Bestimmung aufrecht zu halten wäre, wenn man sie einmal aus Irrtum von der wirklichen Erscheinung des Neumonds entfernt hätte, hat daher schon nichts Auffallendes mehr, wenn nicht auch ohnehin genügte, daß, wie Rambam Hilch. Kiddusch Hachodosch 2, 10 sich ausdrückt, מי שצוה לשמוד המועדות הוא צוה לסמוך עליהם, derselbe, dessen Gesetz die Festfeier gebietet, zugleich geboten, hinsichtlich der Festbestimmung selbst im Falle eines Irrtums dem Beth-din zu folgen. Jedenfalls steht aber diese Vorschrift ganz isoliert im Gebiete des jüdischen Gesetzes.

Wenn daher R. Akiba den R. Josua erinnerte, daß in diesem Falle selbst eine auf Irrtum beruhende Bestimmung des Beth-din Giltigkeit habe, und R. Doßa ben Harchinas (der ja selbst eigentlich den Irrtum des Gamalielischen Kollegiums hervorgehoben) hinzufügte, daß hierbei die größere oder geringere Bedeutsamkeit des Kollegiums gar nicht in Betracht komme, sobald es nur die von ihrer Zeit mit dem Vertrauen der Gesamtheit bekleidete Autorität sei, אין לך אלא השופט שבימיך, so haben sie mit diesem allem nur R. Josuas Gewissen zu beruhigen gehabt, von dem es allerdings in allen anderen Fällen gewissenlos gewesen wäre, wider besseres Wissen dem Irrtum eines „religiösen Oberhauptes" zu folgen.

Ebenso wenig aber sind wir auch zu der Annahme berechtigt, als habe R. Gamaliel mit der dem R. Josua zugesandten Aufforderung eine Demütigung desselben beabsichtigt. Der Mann, der, als R. Josua bei ihm erschien, von seinem Sessel aufstand, ihn mit einem Kusse empfing und ihn seinen Lehrer und Jünger nannte, seinen Lehrer, weil er ihn an Lebensweisheit übertraf und doch wie ein Jünger seinen Worten Folge geleistet hatte — עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי

רבי בחכמה ותלמידי שקבלת את דברי, — der Mann hat mit seiner Verfügung wahrlich keine Demütigung des R. Josua beabsichtigt. Es galt, durch einen öffentlichen Akt die angefochtene Bestimmung außer Zweifel zu setzen. So hatte R. Gamaliel bei einer andern Gelegenheit an einem Tage, auf welchen das Kollegium den Neumondsanfang hatte bestimmen wollen, von R. G. aber eines andern belehrt worden war, einen ungewöhnlich großen Trauerakt bei dem Leichenbegängnis einer zufällig an dem Tage gestorbenen, sonst ganz unbedeutenden Frau veranstaltet, lediglich um öffentlich kundzutun, daß der Tag nicht zum Neumondstag geheiligt worden (כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד את החדש). Und in diesem Falle galt es, die Gewissen so vieler Tausenden hinsichtlich der Feier oder der Verletzung des Versöhnungstages zu beruhigen. Bei der großen Autorität, die R. Dosa und namentlich R. Josua besaß, (R. G. bekannte selbst von ihm: שלמדתני תורה ברבים, du bist offenkundig mein Lehrer im Gesetz), war dies wohl kaum auf eine andere Weise zu erreichen. Gleichwohl hat, wie wir dies sehen werden, das Volk es ihm verübelt, daß er nicht aus Rücksicht für R. Josua ein anderes Mittel erwählt.

Der Verfasser schließt: „Aber diese Versöhnung war nicht von langer Dauer." Wo keine Feindschaft war, konnte auch keine Versöhnung stattfinden, und wo keine Versöhnung vorgegangen, konnte sie auch nicht dauern. Wie weit ab von persönlicher Feindschaft alle diese Verhältnisse lagen und wie dies ganze Geschwätz von „Spannung und Feindseligkeit, von Partei und Gegenpartei" eben nichts als Geschwätz einer leichtfertigen Beschränktheit ist, die sich nur in kränkelnde Sympathien und Antipathien persönlicher Gefühle und Leidenschaften, nimmer aber in die Anschauung der Sache zu versetzen weiß, das wird sich eben am besten aus der Betrachtung desjenigen Ereignisses ergeben, bei welchem alle diese vorgebliche Spannung u. s. w. endlich zum Ausbruch gekommen sein sollen.

Mit echt dramatischer Kunst weiß der Verfasser seine Geschichten zu gruppieren. Er zeigt uns zuerst die „Demütigung" des R. Josua, um damit eine passende Person zu einem heimlich gegen den Patriarchen konspirierenden Parteioberhaupt zu haben. Er begeht sodann den schon oben nachgewiesenen sprachlichen und sachlichen Schnitzer, um im Sifri Debarim 1 die Existenz einer solchen konspirierenden Gegenpartei nachzuweisen und damit den immer mehr wachsenden Groll des Patriarchen gegen diese Partei und deren vermeintliches Oberhaupt zu motivieren und uns somit würdig auf den letzten Akt des Ausbruchs dieser gegenseitigen Spannung vorzubereiten. Wir haben leider diese ganze Vorbe-

reitung bereits eingebüßt. Wir haben gesehen, wie an diesem allem kein wahres Wort sei, und vor der Tatsächlichkeit der Urkunden ist uns die dramatische Täuschung gewichen. Wir müssen nun ohne solche Vorbereitung, somit aber auch ohne vorgefaßte Meinung, dem Verfasser zu diesem letzten Akte folgen.

Der Verfasser hatte schon oben einleitend behauptet, R. Josua wäre mit manchen Maßregeln R. Gamaliels ebenso unzufrieden wie R. Elieser gewesen, nur habe er, vielleicht wegen seiner ärmlichen gedrückten Lage nicht gewagt, seine Unzufriedenheit laut werden zu lassen, und pflegte, auf einer widersprechenden Ansicht ertappt, schnell wieder einzulenken.

„Einst", so erzählt nun der Verfasser diesen letzten Akt, hatte der Patriarch wiederum in harter Weise R. Josua verletzt und ihm seine heimliche Auflehnung gegen eine festgesetzte Halacha vorgeworfen. Als R. Josua die Tatsache anfangs in Abrede stellte, ließ sich R. G. hinreißen, ihm zuzurufen: „so stehe denn auf, daß Zeugen wider dich aussagen mögen". Es war dies die Form einer Anklage. Das Lehrhaus war gerade voll von Zuhörern, unter denen ein lärmender Tumult über diese schimpfliche Behandlung gegen ein ehrwürdiges, beim Volk beliebtes Mitglied entstand. Die Gegenpartei faßte Mut und sprach ihren Unwillen unumwunden aus. Man rief dem Patriarchen die Worte zu: „Wer hat nicht stets deine Härte empfunden!" Das Lehrhaus verwandelte sich schnell in ein Tribunal und das Kollegium entsetzte R. G. auf der Stelle der Patriarchenwürde." —

Dieses nach Berachoth 27b erzählte Ereignis ist nun in der Tat das einzige Faktum, in welchem die Urkunden irgend eine Spur von Unzufriedenheit der Zeitgenossen mit einer Maßregel des R. G. enthalten. Alles, was sonst der Verfasser von einer solchen Unzufriedenheit erzählt, ist nichts als Erdichtung. Weder vom R. Elieser, noch vom R. Josua, noch von den sonstigen Zeitgenossen im allgemeinen enthalten die talmudischen Quellen auch nur eine leise Andeutung einer solchen Unzufriedenheit. Von R. Elieser weiß ja der Verfasser auch nur das oben schon seiner wahren Bedeutung nach gewürdigte Ereignis mit dem Achnai-Ofen, und dort tritt ja nicht einmal R. G. in den Vordergrund, sondern es ist eben dieser R. Josua der entschiedene und mit seiner Energie entscheidende Hauptgegner des R. Elieser. Sonst wissen wir in der Tat nichts weiter, als daß R. Elieser und R. Josua und so auch R. Akiba, R. Jochanan b. Nuri und sonstige Zeitgenossen in der Diskussion des Gesetzes oft von R. Gamaliel ebenso wie von einander

in der Ansicht abweichen, wie das eben auch auf jedem Blatt der talmudischen Urkunden ebenso von fast allen übrigen Meistern der Gesetzeslehre aller Jahrhunderte berichtet wird. Und wäre es auch in der Tat eine ebenso gewissenlose, als wissenschaftlich ungerechtfertigte Perfidie sondergleichen, solche rein aus der Sache fließende Gegensätze in den Lehransichten aus einer supponierten Parteistellung und persönlichen Ab- und Zuneigung erklären, und etwa sagen zu wollen, R. Elieser habe z. B. den Achnai-Ofen für rein erklärt, weil ihn die Majorität des Gamalielschen Kollegiums für unrein erklärt hatte und R. Elieser überhaupt mit R. G.'s Maßregeln unzufrieden war. Schwerlich möchte selbst der Verfasser eine solche Ansicht unterschreiben, und doch läuft seine Darstellung zuletzt auf nichts anderes hinaus. Denn nur von solchen Gegensätzen in der Lehre berichten die talmudischen Quellen. Von sonstiger Unzufriedenheit weiß nur der Verfasser zu berichten.

Daß aber die bei diesem einzigen Faktum laut gewordene Unzufriedenheit sich nur auf die dem R. Josua vom R. Gamaliel gewordene Behandlung bezog, rein nur dieser persönlichen Bedeutung war und durchaus keinen weiteren Hintergrund hatte, das ist aus dem weiteren Verfolg, wie ihn die Urkunden erzählen, zu entschieden und unzweideutig klar, als daß der Verfasser dies so hätte negieren können.

Sie erzählen: „Auch nachdem R. Gamaliel seiner Würde entsetzt und R. Elieser ben Asaria an seine Stelle gewählt war, „blieb R. Gamaliel auch nicht einen Augenblick aus dem Lehrhause fern." Und als bei einer Frage, an deren Diskission sich R. Gamaliel und R. Josua beteiligten, sich wiederum die Überlegenheit des R. Josua in der Lehrweisheit zeigte, fand sich R. Gamaliel bewogen, selbst zu ihm ins Haus zu gehen, um ihn wegen der zugefügten Behandlung um Verzeihung zu bitten. Auf eine wiederholte Bitte erklärte sich R. Josua endlich versöhnt und ging selbst zum Lehrhause, um das Geschehene mitzuteilen und darauf hinzudeuten, wie sowohl um seiner persönlichen Würdigkeit, als um seiner Abstammung willen es unrecht sei, den R. Gamaliel seiner Patriarchenwürde beraubt zu halten; worauf ihm R. Akiba erwiderte: „Bist du zufrieden, R. Josua? Was wir getan haben, haben wir ja nur um **deiner** Ehre willen getan; morgen wollen ich und du ihm früh unsere Aufwartung machen." ר' יהושע נתפייסה בלום עשינו אלא בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו. R. Gamaliel ward wieder eingesetzt, wobei jedoch R. Elieser b. A. in einer untergeordneten Stellung neben ihm verblieb. Diese Worte und die darauf erfolgte Wiedereinsetzung des R. G. sprechen zu klar, als daß dagegen

der Vers aus Nachum, den nach dem Jeruschalmi die Versammlung zum Ausdrucke ihrer Unzufriedenheit auf den R. G. anwandte, כי על מי לא עברה רעתך תמיד, „über wen ist deine Härte nicht stets ergangen!" ernstlich zu urgieren wäre.

Weniger klar in der Tat ist das Motiv, das den R. Josua bei diesem Vorgang Berachoth 27b, und bei dem fast ganz gleichen in Bechoroth 36a veranlaßt hatte, es zu verschweigen, daß er früher, bevor die Versammlung zur Abstimmung aufgefordert worden, eine andere Ansicht geäußert habe. Der Verfasser meint freilich, R. Josua, der „Unzufriedene", habe es vielleicht wegen seiner ärmlichen, gedrückten Lage nicht gewagt, seine „Unzufriedenheit" laut werden zu lassen, und „pflegte", auf einer widersprechenden Ansicht ertappt, schnell wieder einzulenken. Diese charakterisierende Notiz kann eben nur aus diesen beiden Fällen in Berachoth und Bechoroth hervorgegangen sein, in welchen R. Josua eine vor ihn gebrachte Frage: כלום חילקנו בין חבר לעם הארץ, und תפלת ערבית רשות או חובה, zuerst in anderer Weise entschieden hatte, als dieselbe Frage nach ihm von R. Gamaliel, an welchen sich der Fragende mit derselben Frage wandte, entschieden wurde; in der darauf von R. G. zur Entscheidung aufgeforderten Lehrversammlung aber der Ansicht des R. G. beipflichtete, ohne seine ursprüngliche Ansicht zu äußern. Huldigte jedoch der Verfasser nicht jener generalisierenden und alles aus subjektiven, pathologischen Stimmungen motivierenden Manier, die noch dazu sich mit einem paar hervorgegriffenen Momenten begnügt, ohne sich die Mühe zu geben, die betreffende Persönlichkeit in allen übrigen Erscheinungen vergleichend zu würdigen, so würde er gefunden haben, daß eben dieser R. Josua, ja, trotz seiner „ärmlichen gedrückten Lage", es sonst nicht scheute, seine von R. G. abweichende Ansicht unverhohlen und ohne Scheu zu äußern, wofür ja die Beispiele in Menge vorliegen, und dieses „pflegte" ebenso eine Unwahrheit ist, als es eine Ungerechtigkeit wäre, den Mann, der als gefeiertes „Gerichtsoberhaupt" dastand, zu einem erbärmlichen Schwächling herabzuwürdigen, der nur hinter dem Rücken des gestrengen Patriarchen seine Meinung zu äußern gewagt, von ihm darauf ertappt, aber schnell sie zurückgezogen hätte! Wahrlich, sagten uns auch nicht alle die anderen uns berichteten Diskussionen, mit welchem Freimut R. Josua dem R. Gamaliel gegenüber seine Ansicht zu äußern pflegte, wir brauchten dennoch nicht das Forum und das Lehrhaus unserer höchsten Meister des göttlichen Gesetzes zu einem solchen Regimente eines Dorfschultyrannen herabzuwürdigen, um uns die Tatsache zu erklären, daß R. Josua in diesen beiden Fällen,

als es zur Besprechung und Abstimmung im Kollegium kommen sollte, seine außerhalb des Kollegiums geäußerte Ansicht zurückgezogen. R. Akiba, der als Schwiegersohn des reichen Kalba Sowua gewiß nicht „wegen seiner ärmlichen, gedrückten Lage" nicht gewagt haben wird, seine Meinung zu äußern, R. Akiba, der kühne, wie uns der Verfasser schildert, bahnbrechende, siegreiche Schöpfer eines ganzen neuen Systems, R. Akiba hat doch gewiß nicht mit seiner Ansicht hinter dem Berge gehalten! Gleichwohl lesen wir Jeruschalmi Berachoth I, 1: ור'ג בלא על רבנין ועבד עיבדא כוותיה והא ר'מ וכו' וכו' „Sollte denn R. Gamaliel seiner von seinen Genossen abweichenden Ansicht in Praxi Folge gegeben haben, da doch weder R. Meir, noch R. Akiba, noch R. Schimeon b. J. ihrer Ansicht in Praxi gefolgt, wenn damit die Ansicht ihrer Genossen in Widerspruch stand. Vom R. Akiba wissen wir, daß er vollständigen Gerippenteilen auch dann טומאת אוהל zuerkannte, wenn sie sich von zwei Leichen zusammengefunden, während nach der Lehre der Chachamim gefordert wurde, daß sie vollständig von einer Leiche vorhanden wären. Einst brachte man einen Behälter voller Gebeine aus dem Dorfe Tabi und stellte sie in einen unüberdachten Raum. Der Arzt Theodorus mit allen anderen Ärzten untersuchten die Gebeine und erklärten, es sei weder ein vollständiges Rückgrat, noch ein vollständiger Schädel von einem Toten dabei. Darauf sagten sie: Da demnach über die Fähigkeit oder Unfähigkeit dieser Gebeine, unter einem Dache Verunreinigung zu bewirken, die Ansichten hier geteilt sind, wollen wir abstimmen. Sie begannen mit R. Akiba und der — erklärte sie für rein, worauf sie zu ihm sagten: Da du, der du sonst sie als verunreinigend lehrtest, sie für rein erklärst, so sind sie rein. אמרו הואיל ויש כאן מטהרין ויש כאן מטמאין נעמוד על המניין התחילו מר' עקיבא ושיהר אמרו לו הואיל והיית מטמא ושיהרת טהור.

Ebenso kann R. Josua sehr wohl in der zur Entscheidung der zweifelhaften Frage zusammenberufenen Versammlung seine frühere Ansicht für die Praxis zurückgenommen haben, nachdem er gesehen, daß auf die Rundfrage des R. Gamaliel כלום יש אדם שחולק בדבר זה „ist einer der Anwesenden hierin anderer Meinung, als ich?" die andern alle stillschweigend dem R. Gamaliel beigepflichtet hatten, welche Motivierung bereits von בני יהושע zur Stelle Berachoth gegeben ist. Mit nichten aber gab es über die betreffende Frage eine bereits, wie der Verfasser insinuiert, „festgesetzte Halacha", gegen welche sich R. Josua durch seine abweichende Ansicht „heimlich aufgelehnt!" Es liegt nirgends vor, daß der Gegenstand vorher auch nur schon einmal zur Frage gekommen

war und so wenig gab es darüber eine festgesetzte Halacha, daß selbst noch zu den Zeiten Rabs und Samuels, ja vielleicht sogar Abai und Rabas die Frage, ob: תפלת ערבית רשות או חובה noch nicht durch eine „festgesetzte Halacha" entschieden war. Ist dies aber so, so kann R. G. vielleicht nur darüber ungehalten geworden sein, daß R. Josua seine Ansicht zu rasch und stillschweigend zurückgezogen hatte, ohne sie erst in der Versammlung zur Diskussion gebracht zu haben. Darüber lassen sich jedoch nur Vermutungen aufstellen. Daß jedoch bei diesem ganzen Vorfall weder die Versammlung, noch R. Josua, noch R. Gamaliel von den Schwächen, Leidenschaften und Parteibestrebungen geleitet waren, die uns der Verfasser als Hebel der Ereignisse schildert, das ist aus allem klar. Überhaupt bezeugt dieser ganze Vorgang selbst das ganze Irrige dieser Auffassung, die uns der Verfasser von der Zeit, der Persönlichkeit und den Bestrebungen des R. Gamaliel gibt. Wo Amt, Macht und Würde des „religiösen Oberhauptes" so nur von dem dauernden Vertrauen der Volksgemeinde bedingt und getragen, und die Autonomie dieser Volksgemeinde so gewahrt und unantastbar war, daß sie zu jeder Zeit und augenblicklich das mißliebige „religiöse Oberhaupt" abzusetzen im Stande und bereit war, „תא ונעבריה", da konnte sich das „religiöse Oberhaupt" keine hierarchischen Anmaßungen gelüsten lassen, da mußten seine „Maßregeln" immer im billigenden Einklang der Menge stehen, da bedurfte es keiner heimlichen Verschwörungen, da war überhaupt nicht die Atmosphäre, in welcher sich die Dünste stiller Unzufriedenheit bis zum losbrechenden Gewitter zu sammeln hatten — und wo dieses „religiöse Oberhaupt" nach seiner Absetzung doch keinen Augenblick aus dem Lehrhause fern blieb, vielmehr fortan der Lehrversammlung unter dem Vorsitze eines achtzehnjährigen Nachfolgers als sich beteiligender Zuhörer ununterbrochen beiwohnte, die er bis dahin jahrelang selbst in Macht und Würde geleitet — wo dieses „religiöse Oberhaupt" sich auch sehr bald aus Verehrung der hohen Lehrweisheit des von ihm gekränkten Mannes selbst in die Wohnung desselben begibt, um ihn wegen des Geschehenen zu versöhnen, da war auch dieses „religiöse Oberhaupt" gar nicht aus dem Holz gemacht, aus welchem man großinquisitorische Hierarchen schnitzt, da war in ihm die Liebe zur Thora zu rein und lebendig und heilig, da galt ihm die Sache selbst viel zu viel, als daß er sie durch hierarchische Anmaßungen, durch persönliche Macht und Würde berechnende Maßnahmen, selbst in der besten Absicht, wie der Verfasser beschönigt, zu entwürdigen im stande gewesen wäre.

IX.

Das starre System des R. Elieser b. Hyrkanos.

Ein historisches Seminar, das seinen Zöglingen eine Sammlung von Beispielen über fehlerhafte Geschichtsschreibung, oder vielmehr über fehlerhafte Geschichtsforschung in die Hände geben möchte, dürfte in der Tat hierzu kaum eine trefflichere Fundgrube finden als in dem Geschichtswerke, dessen Besprechung uns in diesen Artikeln beschäftigt. Nirgends könnten angehende Jünger historischer Wissenschaft besser lernen, wie Quellen nicht behandelt, Tatsachen nicht festgestellt, Charaktere und Ereignisse nicht aufgefaßt werden dürfen, als eben hier, nirgends vielleicht ein warnenderes Beispiel von den mannigfachen Abwegen finden, die begabten Talenten drohen, wenn sie nicht mit der geistigen Begabung zugleich die Gediegenheit des Ernstes, die Hingebung an die Objektivität und die Gewissenhaftigkeit der Wahrheitsliebe und die Gründlichkeit des Wissens verbinden. Ein eklatantes Beispiel, wie einem im Dienste eines gewissen Systems arbeitenden Historiker geradezu Fikta zu Fakta werden und die gefährlichste Brille für einen Quellenforscher ein gewaltsamer Pragmatismus ist, der für ein fertiges Schema passende Data sucht, liegt uns wieder in der geschichtlichen Figur vor, die der Verf. R. Elieser b. Hyrkanos, das starre System nennt.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt zu zeigen, daß die Lehre, die uns Jahrtausende herab als tradiert, also als in ihrem Ursprunge fertig und abgeschlossen dastand, und in deren Überlieferung eine Verschiedenheit nur infolge der durch Zeitereignisse getrübten Arbeit des Empfangens und Überlieferns entstanden, daß diese Lehre vielmehr den entgegengesetzten Gang der Entwickelung genommen, die Meister der Mischna und des Talmuds nicht Träger, sondern Schöpfer der Lehre gewesen und die Geschichte nicht die Überlieferung, sondern die Ausbildung der Lehre zu verzeichnen habe.

Den ersten Anstoß zu einer solchen Ausbildung hatte der Verf. in dem Gegensatz der Hillelschen und Schamaischen Schule gefunden, oder vielmehr ihm waren Hillel und Schamai ein paar willkommene Namen, denen er eine von ihm erdichtete Differenz hinsichtlich des Prinzips einer solchen Ausbildung untergeschoben. Wir haben gezeigt, daß die Deutungsregeln, Midoth dem Verf. die künstlichen Werkzeuge einer solchen Ausbildung, weder von Hillel, wie der Verf. behauptet, erfunden noch von Schamai bestritten, noch überhaupt ein Punkt waren, hin-

sichtlich dessen die beiderseitigen Schulen sich einander gegenüberstanden. Wir haben die Quellen befragt, und ihr Verdikt verurteilte, was hier dem Leser als Geschichte geboten wird als den bodenlosesten Roman.

Eine der bedeutsamsten Figuren dieser angeblich sich in einander bekämpfenden Gegensätzen bewegenden Geschichte der Lehrausbildung ist nun ferner dem Verf. R. Elieser b. Hyrkanos. Obgleich ein Schüler des Hilleliden R. Jochanan b. Sakkai, soll er dennoch, wie uns der Verf. S. 49 ff. versichert und in der Note 5 weiter ausführt, prinzipiell der Schule Schamais angehört, wie diese das fortbildende Element der Deutungs- und Folgerungsregeln nicht in dem ihnen von den Hilleliden beigemessenen Werte anerkannt haben, ja, es soll R. Elieser nicht einmal „den logisch begründeten und auf halachischem Gebiete anerkannten Schluß vom Geringeren zum Höheren, קל וחומר, haben gelten lassen mögen," er soll eben wegen dieses horror's, der ihm gegen die Anwendung der Deutungsregeln innegewohnt, als Anhänger Schamais, Schamuti, gegolten haben und einen „sprechenden Beweis geben von der Starrheit des Schamaischen Lehrsystems, auch nicht ein Haarbreit weiter zu gehen, als der vorhandene Traditionsstoff bestimmt, und dem selbständigen Forschen kein Jota einzuräumen."

Das wäre doch in der Tat recht glücklich für die Theorie des Verf., nachdem seine Behauptung hinsichtlich Schamais und seiner Schule an dem Fels der faktischen Quellenwahrheit völlig Schiffbruch gelitten, dieselbe nun dennoch durch die Erscheinung einer Persönlichkeit bewahrheitet zu sehen, in welcher das angebliche schamaitische Prinzip sich so völlig verkörpert haben sollte, daß sie „diese eigentümliche Seite mit eiserner „Konsequenz eines zähen, von Überzeugung geleiteten Charakters ihr ganzes Leben hindurch unter den peinlichsten Verhältnissen behauptet habe!"

Sollte man es jedoch glauben, daß diese mit der ganzen Schärfe entschiedener faktischer Wahrheit ausgesprochene Behauptung wiederum nichts als die Ausgeburt einer phantastischen Geschichtsdichtung ist, die eine Äußerung R. Eliesers, der zufällig auch zugleich Schamuti genannt wurde, aufhaschte, sie nach dem ebenfalls erträumten, schamaitisch sein sollenden Typus ausdeutete, und der diese beiden nach dem vorgefaßten Vorurteil ausgebeuteten Daten genügten, das Verhältnis R. Eliesers zur Lehre a priori festzusetzen und ihm ein System anzudichten, ohne auch nur im geringsten es noch für notwendig oder auch nur der Mühe wert gehalten zu haben, nun auch noch die schwerfälligen Folianten des Talmuds aufzuschlagen und einmal zu sehen, wie sich denn die uns erhaltenen halachischen Sätze R. Eliesers in Wirklichkeit zu diesem allen ver-

halten. Unmöglich kann der Verf. die halachischen Aussprüche R. Eliesers einer auch nur oberflächlichen Prüfung in den Quellen gewürdigt haben. Fast jedes Wort, das uns dort von R. Elieser aufbewahrt ist, würde ihn sonst von der völligen Unwahrheit seiner Behauptungen überzeugt und ihm gezeigt haben, daß R. Elieser sich in Anerkennung der „Deutungs- und Folgerungsregeln" ganz so wie alle andern, sowohl hillelische als schamaitische Meister verhalte, ja sie mit entschiedener Vorliebe und Gewandtheit hervorhebe, und ihn zu der Einsicht gebracht haben, daß, so lange es nicht gelingt, die Exemplare des Talmuds zu vernichten, oder ihn als ein hermetisch verschlossenes Buch jeglichem Verständnis der Zeitgenossen zu entziehen, es doch etwas gewagt sei, ein Märchen wie Tausend und eine Nacht als Geschichte der Thannaim und Amoraim erscheinen zu lassen.

Wir bitten Stellen wie die folgenden zu prüfen:

Trumoth 11, 2. Chulin 120, b: דכש תמרים ויין תפוחים וכו' דרבי אליעזר סבר דון מינה ומינה, (ע"ש ברשי'), ואפי' בדרבנן ועוד מוכח מישם הר"י אמר לא מנו הכמים שבעה משקים כמוני פטמים (כלומר דוקא הני שמנו) ור'א' מרבה אף כיוצא בהם וע"ש בירושלמי דס"ל לד'אליעזר כר' ישמעאל במדת כלל ופרט ומרבה אפי' יותר מר' ישמעאל ע"ש.

Pea 3, 6. ר'אליעזר אומר קדקע בית רובע חייבת בפיאה וכו' ירושלמי: מה טעמא דר'א נאמר כאן שדך ונאמר בכלאים שדך יליף ג"ש, ור"י יליף שדך משכחה, ור'ע לא יליף ג"ש וס'ל שדך כל שהוא.

Daſ. 5, 2: אמר ר'א' וכי היאך העני הזה, וכו' דוחה דברי חכמים מכח סברא ומורה הקנה אחרת לשיטתיהו ע"ש.

Demai 6, 2. Jeruſchalmi: ר'א אומר המעשר שלהן שעל מנת כן באו מתיבין דבנין לר"א וכו' אמר להם אי אתם מודין לי וכו' ומשיב על דברי חכמים ומקיים דבריו מפי סברא.

Kilajim 5, 3. Jeruſch. הגת שכבדם וכו' אמר להם ר'א' אי אתם מודים שעמוק בגבוה וכו' (לגירסי דיש) ומקיים ר"א דבריו מסברא.

Trumoth 6, 6. ר'א אומר משלמין ממין על שאינו מינו וכו' ממקום שר'א מיקל משם ר'ע מחמיר שנ' וכו' ומקיים ר"א דבריו מדרשת המקרא.

Challa 1, 3. Jeruſch. ר'א אומר הבואה שלא הביאה שלייב פטורה מן החלה מה טעמא דר'א כתרומת גורן כן תרימו אותה מה תרומת גורן וכו' ולית ליה לר'א לחם לחם (בתמיה) אשכח הני בשם ר'א אינה חייבת בחלה ואין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. א'כ ס'ל לר"א היקש וס'ל לשם' דאי אפשר שלא ילמוד ר'א ג'ש ע'ש.

Daſ. 2, 1. Jeruſch. פירות ח'ל וכו' מה מקיים ר'א טעמא דר'ע וכו', כך משיב ר'ע את ר'א אין את מודה לי וכו' והוא מקבל מניה.

Orla 1, 6. Jeruſch. תני בשם ר׳א מכל אשר יעשה מגפן וכו׳ אף עלין ולולבין במשמע ודרש ר׳א כל (אפשר שזה ר׳אלעזר ע׳ נזיר לד׳).

Daſ. (ע״ז לה) ר׳ אליעזר אומר המעמיד בשרף ערלה אסור ומוסיף בברייתא מפני שהוא פרי אומר ר׳ יהושע שמעתי בפירוש שהמעמיד בשרף העלים בשרף העקרים מותר, הרי שר׳א אמר דבריו מכח סברא ור׳י חולק עליו מפי שמועה (ע״ש בירושלמי א׳ר בון וכו׳).

Sabbath 107, b: ר׳א אומר ההורג כינה בשבת כהורג גמל בשבת ושניהם לא למדוה אלא מאילים.

Kerithoth 16, a: אמר ר׳ע שאלתי את ר׳א בעושה מלאכות הרבה וכו׳ אמר לו חייב על כל אחת ואחת מקל וחומר ומה נדה וכו׳ אמרתי לו אם אמרת בנדה שיש בה וכו׳ אמר לי הבא על הקטנות יוכיח וכו׳ אמרתי לו אם אמרת בקטנות וכו׳ אמר לי הבא על הבהמה יוכיח אמרתי לו הבהמה כשבת הרי ר׳א אמר חייב לא מפי שמועה אלא מק״ו ומוכיח והוזר ומוכיח נגד ר׳ע.

Sabbath 131, a: יליף ג״ש ורבוי למכשידי שתי לחם שדוחין את השבת.

„ „ b: יליף ג״ש למכשידי סוכה, וכן ג״ש למכשידי מצה וכן מוכח מכל הסוגיא דאית ליה מה מצינו.

„ 137, a: יליף מה מצינו מע׳ז

Eruwin 103, a: אמר ר׳א ק״ו ומה שחיטה שהיא משום מלאכה וכו׳

Jebamoth 104, a: יליף ג״ש אוזן אוזן ממצורע (ומוכח משבת קלא׳ א׳ שהוא ר׳ אליעזר ולא ר׳ אלעזר) והוי יליף ג״כ רגל רגל לחליצה אי הוי מופנה.

Kiduſchin 14, b: ר׳א יליף שכיר שכיר ג״ש לעבד עברי

Peſachim 43, b: דרש ריבוי דכל וכי כל והיקש כל שישנו בכל תאכל חמין וכו׳.

Sebachim 10, a: אמר ר׳א חטאת באה על חטא ואשם בא על חטא מה חטאת וכו׳ אמר לו ר׳י לא אם אמרת בחטאת וכו׳ אמר לו ר׳א פסח יוכיח וכו׳ אמר לו ר׳י מה לפסח וכו׳ אמר לו ר׳א חטאת תוכיח, א׳ל ר׳י חזרני חלילה, חזר ר׳א ודנו דין אחר חטאת נאמר בה היא בשחיטה וכו׳ אמר לו ר׳י וכו׳ אמר לו ר׳א הרי אומר כחטאת כאשם וכו׳ הרי שר׳א דן מה מצינו, והיקש והסוגיא שם דנה אליבא אף ק׳ו ע״ש.

Daſ. 11, a: הפסח שעברה שנתו וכו׳ ר׳א פוסל ור׳י מכשיר אמר ר׳י אם בשאר ימות השנה וכו׳ אמר לו ר׳א אי חילוף הדברים ע״ש כל הברייתא היאך מחכב ר׳ אליעזר ק״ו ע״ש.

Peſachim 67, b: יליף היקש לצרוע וזב וטמא לנפש

„ 65, b: ר׳א אמר דוחין אמר ר׳א והלא דין הוא וכו׳ ע״ש כל המשנה היאך ר׳א דן וחזר ודן ק׳ו ע״ש.

„ 71, b: הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת ר׳א מחייב חטאת ר׳י פוטר א׳ל ר׳א מה אם הפסח וכו׳ ע״ש כל המשנה היאך ר׳א דן ק״ו.

Daſ. 77, b: ור״א מילתא דאתיא בק״ו טרח וכתב לה קרא אלמא ס״ל לר״א דמילתא דאתיא בק״ו אינה צריכה קרא.

Nasir 56, b: אמר ר״ע דנתי לפני ר״א מה אם עצם כשעורה וכו׳ אמר לי מה זה עקיבא אין דנין כאן מק״ו (לפי שאין דנין ק״ו מהלכה) הרי בהדיא בשאר דברים דנין.

Pesachim 94, b: יליף ר״א ג״ש לדרך רחוקה בפסח

Chagiga 10, a: ר״א אומר היתר נדרים יש להם על מה שיסמכו שנא׳ כי יפליא שתי פעמים ע״ש ודרש רבוי.

Moed Katan 15, a: והצדוע לרבות כהן גדול וכו׳ דברי ר״א, ויליף ו׳ לרבוי.

Joma 23, b: ר״א אומר אחדים והוציא לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן.

„ 68, a: יליף ג״ש מחוין למחנה לפר יה״כ מפרה

Jebamoth 46, a: גר שמל ולא טבל ר״א אומר הרי זה גר שכן מצינו באבותינו שמלו וכו׳ ויליף במה מצינו וכן דן אפשר משאי אפשר וקאמר שראיה גדולה היא וגלמד הימנה ע״ש (וכן עי׳ מנחות פב).

Daſ. 70, a: יליף ג״ש תושב ושכיר מפסח לתרומה (ור׳אליעזר היא כדמוכח בגמרא).

Daſ. 79, b: אמר ר׳ שמעתי וכו׳ ע״ש שר׳ שמע שמועה ולא ידע לפרשה ור״ע מפרשה ור״א חולק עליו ומפרשה להיפוך מסברא.

Kiduschin 18, b: ר״א אומר בבגדו בה כיון שבגד בה שוב אין רשאי למוכרה וסבר יש אם למסורת.

Nasir 36, a: ר״א דריש כל

„ 47, a: כ״ג וגזיר ר״א אומר ישמא כ״ג (למת מצוה) ואל ישמא נזיר וחכמים אומרים וכו׳ אמר להם ר״א וכו׳ ע״ש היאך ר״א מקיים דבריו מכח סברא.

Daſ. 65, b. Nida 35, a: ר״א דריש אתים ורבנן לא דרשי אתים

Sota 2, b: דריש היקש לסתירה וטומאה ומיעוט לקנאה

Baba bathra 130, b: דריש קרא להוציא מק״ו

Sanhedrin 45, b: רבנן דרשי כללי ופרטי ור״א דריש ריבוי ומיעוטי

Bechoroth 12, b: היקש פטר חמור לכבור אדם

Mackoth 21, a: גמיר ג״ש דפאה פאה

Sebachim 3, a: כוזרת שהיא פחותה וכו׳ ור״א מטהר אמר ר״א קל וחומר אם הציל במת החמור וכו׳ ועי׳ תוספתא כלים פרק ו.

„ 29, a: אם האכל יאכל וכו׳ אמר ר״א כוף אזנך לשמוע במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר או אינו וכו׳ אמרת וכו׳ אמר לו ר״ע הן מצינו בזב וכו׳ אמר ליה וכו׳ ע״ש.

Daſ. 66, b, 67 a: ר״א אומר מועלין בהן ר״י אומר אין מועלין בהן אמר ר״א ומה אם חטאת וכו׳ אמר לו ר״י לא אם אמרת בחטאת וכו׳ אמר לו

ר׳א והרי קדשי קדשים וכו׳ אמר לו ר׳ לא אם אמרת וכו׳ תניא אמר לו ר׳א לרבי יהושע אשם וכו׳ יוכיח וכו׳ ע״ש היאך ר׳א מוכיח וחוזר ומוכיח מק׳ו.

Daſ. 80, a: הנתנין במתנה אחת שנתעדבו וכו׳ ר׳א ינתנו במתן ארבע ר׳ יהושע אומר ינתנו במתנה אחת אמר לו ר׳א הרי הוא עובר על בל תגרע א׳ל ר׳י וכו׳ א׳ל ר׳א וכו׳ א׳ל ר׳י וכו׳ ותניא בתוספתא פרק ח׳ אמר לו ר׳א עדיין דבר שקול מי מכריע אמר לו ר׳י אני אכריע כשאני עושה בידי וכו׳ ראה היאך ר׳א מודה לכח הסברות.

Daſ. 83, a: ר׳א אומר נאמר כאן לכפר בקדש וכו׳ ויליף ג׳ש

Menachoth 68, b: יליף אביב אביב לג״ש

„ 79, a: אמר ר׳א הואיל וחוץ לזמנו פסול וחוץ למקומו פסול מה חוץ לזמנו קדש אף חוץ למקומו קדש אמר ר׳י הואיל וחוץ למקומו וכו׳ אמר לו רבי אליעזר אני דמיתיהו לחוץ לזמנו ואתה דמיתו לבעל מום נראה למי דומה אם דומה לחוץ לזמנו נדוננו מחוץ לזמנו אם דומה לבעל מום נדוננו מבעל מום התחיל ר׳א לדון וכו׳ התחיל ר׳י לדון וכו׳ ושתק רבי אליעזר הרי מפי ר׳א גופיה שיש לילך אחר כח הסברא לדמות מלתא למלתא כבנין אב ולדון על פיה וחזר בו מכח סברות ר׳.

Bechoroth 7, a: יליף שה שה לרבות טמא הנולד מן הטהור ועבודו מן הטמא.

Arachin 18, b: יליף ג״ש ומעלה ומעלה מכן חדש דלוים לשנים דערכין

„ 28, a: דדיש אך למיעוט גבי אך כל חרם שאם החרים הכל אינו מוחרם.

Nida 7, b: ורבי אליעזר אחורי כלים דרבנן וטבול יום דאורייתא ורבנן מדאורייתא לא עבדינן ק׳ו הא דאורי׳ מדאורי׳ עבדינן.

„ 38, b: המקשה וכו׳ ור׳א מטמא אמרו לו לר׳א וכו׳ אמר להן דיו וכו׳ וכברייתא אמר להם אפילו אתם משיבין כל היום כולו דיו לבא מן הדין להיות כנדון וכו׳.

Oheloth 2, 4. הגולל והדופק וכו׳ תוספתא ר׳א מטמא במשא מק׳ו אמר ר׳א אם מטמא וכו׳ אמר לו ר׳ע אם מטמיין במגע וכו׳ א׳ל ר׳א עקיבא מה זה עקיבא והלא וכו׳ נסתלק ר׳ע וקפין ר׳י ואמר לו וכו׳ ע״ש בפרי זוטא שמביא הר״ש שם היאך דדיש ר׳א והיאך מתווכחים עמו מק׳ו.

Thorath Kohanim Thaſria 13, 2. בגד שאין לו לאיכן שיפשה מנין ת׳ל והבגד דברי ר׳א א׳ל ר׳ ישמעאל הרי אתה אומר לכתוב שתוק עד שאד רוש א׳ל ר׳א ישמעאל דקל הרים אתה, הרי ר׳ ישמעאל שהוא התנא דיג׳ מדות מוכיח את ר׳א שהוא דורש את הכתוב יותר מדי!

Negaim 13, 6: בית שהוא מיכך וכו׳ אמר ר׳ אליעזר מה אם אבן אחה וכו׳ והרי משיב לרא׳ב׳ע מק׳ו.

Thoſifta Kiduſchin 1, 2. ומלאה הארץ זמה זמה היא ר׳א אומר זה בנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות ר׳א אומר מנין שענוש לפני המקום כבא על אשה ואמה נאמר כאן זמה ונא׳ להלן זמה וכו׳ הרי ג״ש.

Nedarim 74, a: שומרת יבם וכו' אמר ר"א מה אם אשה וכו' ודרש ק"ו ועי"ש עוד בגמרא ו'עש בתוספתא פרק ו'ה.

Und dieser R. Elieser, Haggadol, wie ihn die Zeitgenossen nannten, der, wie diese Stellen jedem Kundigen zeigen, die Deutungsregeln mit Meisterschaft handhabte, fast alle seine Sätze mit Motiven, mit „scharfsinnigen" Schlüssen und Gesetzdeutungen stützend begründete, den ihm entgegengehaltenen Schlußfolgerungen nirgends aus dem Wege ging, Schluß mit Schluß, Folgerung mit Folgerung begegnete, oder sie mit Aufgebung seines Satzes anerkannte, der sogar die von dem Verf. als Symptom einer zum Extrem ausschweifenden Gesetzdeutelei verpönten רבויים ומיעוטים: רבוי מיעוט ורבוי, אך, ו', את, כל, wie die obigen Zitate zeigen, anwandte, — soll nach dem Verfasser ein prinzipieller Feind der Deutungs- und Folgerungsregeln gewesen sein; soll „dem selbständigen Forschen kein Jota eingeräumt, soll den scharfsinnigsten Schlußfolgerungen gewöhnlich sein einfaches: „das habe ich nicht gehört" entgegengesetzt haben," kurz, soll mit eiserner Konsequenz Verfechter jenes — von dem Verf. erfundenen — Systems gewesen sein, das er das „starre" zu nennen beliebt!!! Das begreife wer kann!

Allein der Verfasser versichert ja, R. Elieser habe nicht einmal den logisch begründeten und auf halachischem Gebiete anerkannten Schluß vom Geringeren zum Höheren — קל וחומר —, vermittelst dessen R. Josua eine Halacha folgern wollte, gelten lassen mögen!"

Sehen wir uns diese Stelle einmal an:

Sie lautet vollständig Chulin 129 b: תניא אמר ר"א שמעתי שאבר מן החי מטמא אמר לו ר' יהושע מן החי ולא מן המת וקל וחומר ומה חי שהוא טהור אבר הפורש ממנו טמא מת שהוא טמא לא כל שכן כתיב במגילת תענית פסחא זעירא דלא למכפד הא רבה למכפד אלא כל דכן הכא נמי כל דכן אמר ליה כך שמעתי, und glaubt der Verf., hier den Beweis zu finden, daß R. Elieser die Beweiskraft der Schlußfolgerung des R. Josua einfach durch sein „Ich habe es nicht also vernommen," (wie der Verf. das כך שמעתי wahrscheinlich durch die Parallelstelle in Abajot 6, 2 לא אמרו אלא על אבר מן החי בלבד gedeutet) zurückgewiesen und somit die Kraft der Schlußfolgerung überhaupt in dem Falle geleugnet, wo das zu Folgernde nicht schon ohnedies durch Überlieferung feststeht. Ein geringes Nachdenken hätte jedoch dem Verf. das Unrichtige, ja das Unmögliche seiner Auffassung gezeigt. Hätte R. Elieser hier die Beweiskraft der Schlußfolgerung geleugnet, so hätte ihm wahrlich nicht R. Josua die Beweiskraft solcher Schlußfolgerung erst aus Megillath Thaanith beweisen dürfen, wo fast

ein jeder talmudische Lehrsatz und so viele von R. Elieser selbst gelehrte Sätze nur auf der Basis einer solchen Schlußfolgerung beruhen. Es ist vielmehr klar, daß R. Josua R. Elieser dahin verstanden, als ob er nur deshalb gelehrt, daß אבר מן המת לא מטמא, weil er aus der Fassung des überlieferten Satzes: אבר מן החי מטמא geschlossen, die Überlieferung wolle die Tumah nur auf אבר מן החי beschränken, weil sie sonst sich allgemeiner auszudrücken gehabt und etwa gelehrt hätte אבר הפורש מטמא. Hiergegen bringt nun R. Josua den schlagenden Beweis, daß die Fassung der Überlieferungen in dieser Hinsicht nicht zu urgieren und aus der beschränkteren Fassung nicht auch die beschränktere Geltung des Satzes zu folgern sei. So heiße es in Megillath Thaanith nicht פכחא דלא למספד sondern פכחא ועירא דלא למכפד, obgleich doch unbezweifelt um so weniger an dem פכחה דבא die Trauerklage gestattet sei. R. Elieser gibt ihm dies auch vollkommen zu, er würde auch, wenn ihm nur die Überlieferung geworden wäre: אבר מן החי מטמא daraus ohne weiteres wie R. Josua geschlossen haben, daß כל דכן אבר מן המת. Allein er hatte ausdrücklich die Überlieferung bekommen, daß nur מן החי und nicht מן המת Tumah bringe, er erwiderte daher (שאבר מן החי מטמא ולא מן המת. רישׁ׳ כך שמעתי) oder wie es in Adajoth heißt: לא אמרו אלא על החי, sie haben dies ausdrücklich nur für חי gelehrt. Wie wenig es R. Eliesers System gewesen sein könne, die Beweiskraft der Schlußfolgerung an sich zu leugnen, ergibt sich ja schon daraus, daß nach einem דבר אחר in Adajoth er auch ohnehin das Fehlerhafte der ihm entgegengestellten Folgerung aufdeckte מרובה טומאת החיים וגו׳, und lese man nur die daran sich anschließende Mischna 3, wie R. Elieser den ihm ferner gemachten Einwürfen nur mit Beweisen durch Analogie und durchaus nicht durch Berufung auf eine Überlieferung begegnet.

Daß aber R. Elieser nicht, wie der Verf. anzudeuten versucht, diese „Schlußformel" nur in solchen Fällen gehandhabt habe, wo eine tradierte Halacha dadurch eine Stütze erhielt, nicht aber um eine neue daraus zu folgern; daß vielmehr R. Elieser diese Schlußformel und alle anderen Deutungsarten ganz so wie alle andern Meister der Lehrforschung überall und insbesondere auch da anwendet, wo die vorhandene Überlieferung nicht ausreichte oder zweifelhaft geworden war, das ist durch die oben gegebenen Zitate über allen Zweifel hinaus festgestellt. Und wenn der Verf. zur Begründung einer solchen Annahme auf Negaim 9, 3 und 11, 7 verweist, so ist das wiederum nichts als bare Oberflächlichkeit. Denn in beiden Fällen hatte R. Elieser eine Gesetzbestimmung gelehrt, die ihm selbst zwecklos erschien und über

deren Anwendung er selbst nicht Rechenschaft zu geben wußte. Er hatte erklärt, er habe die nähere Anwendung dieser Bestimmung nicht erläutert erhalten. לא שמעתי. R. J. b. Bethyra fragte ihn um Erlaubnis, ob er etwas darüber vortragen dürfe, אלמד בו, welches ihm R. Elieser mit den Worten gestattete: אם לקיים דברי חכמים הן, d. h. wohl, wenn Du damit die mir gewordene Überlieferung erläutern und damit aufrecht erhalten willst, nicht aber, wenn du sie damit widerlegen wolltest; denn, obgleich mir die Anwendung selbst nicht klar ist, so habe ich doch die Bestimmung selbst so sicher überliefert erhalten, daß sie durch keine bloßen Einwürfe erschüttert werden kann. Damit steht aber R. Elieser ganz auf dem Standpunkt aller andern Meister der Lehre, deren allgemeiner Grundsatz ja eben auch ist: אם קבלה נקבל אם לדין יש תשובה.

Interessant ist's aber, auf den Ursprung einer solchen Phantasie zurückzugehen und zu sehen, was für einen Ausgangspunkt der Verf. hatte, mit der unverzeihlichsten Leichtfertigkeit einem Manne ein System anzudichten, von dem er laut der unzweideutigsten Quellenurkunden auf das Entschiedenste fern war und das überhaupt nirgends als in der schöpferischen Einbildungskraft des Verf. eine Existenz hat.

Sucka 28. a wird erzählt: מעשה בר' אליעזר ששבת בגליל העליון וישאלוהו שלשים הלכות בהלכות סוכה שתים עשרה אמר להן שמעתי שמנה עשר אמר להן לא שמעתי אמרו לו כל דבריך אינן אלא מפי השמועה אמר להן הזקקתוני לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי מימי לא קדמני אדם בבית המדרש ולא ישנתי בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי ולא הנחתי אדם בבית המדרש ויצאתי ולא שחתי שיחת חולין ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם.

„Als R. Elieser einst über Sabbath in Obergalilea war, richtete man 30 Hilchoth Sucka betreffende Fragen an ihn. Hinsichtlich zwölf sagte er: ich habe etwas darüber vernommen, hinsichtlich achtzehn sagte er: ich habe hierüber nichts vernommen. Sie fragten ihn hierauf: Also alles, was Du lehrst, ist nur, was du selbst vernommen!? worauf er erwiderte: nun nötigt ihr mich, etwas zu sagen, was ich nicht aus dem Munde meines Lehrers vernommen habe: Nie war jemand früher als ich im Lehrhause, nie habe ich im Lehrhause auch nur das geringste geschlafen, nie habe ich das Lehrhaus verlassen, wenn noch ein anderer dort blieb, nie habe ich ein profanes Gespräch geführt und nie habe ich etwas gesagt, was ich nicht aus dem Munde meines Lehrers vernommen."

Diese Äußerung Eliesers und weil wir in der Tat auch einigemale finden, daß R. Elieser an ihn gerichtete Fragen unbeantwortet ließ,

weil er darüber „nichts vernommen" hatte, genügten dem Verf., den R. Elieser zum Manne eines „starren Systems" zu machen, nach dessen Prinzip man auch nicht ein Haarbreit habe weiter gehen sollen, als der vorhandene Traditionsstoff bestimmt und das dem selbständigen Forscher kein Jota eingeräumt und das daher namentlich den Deutungs- und Folgerungsregeln, מדות, nicht die, wie der Verf. meint, nur von den Hilleliten gezollte Anerkennung gewährt haben soll.

Wir haben bereits die zahlreichen Belege dafür gebracht, daß R. Elieser in Anerkennung und Handhabung der Midoth sich in nichts von allen andern Meistern der Lehre unterschied, und daß diese Behauptung hinsichtlich des R. Elieser ganz ebenso in das Gebiet der Fabel gehört, wie die frühere hinsichtlich der schamaitischen Schule überhaupt, als dessen Anhänger R. Elieser eben wegen dieser Midoth-Scheu, wie der Verf. meint, gegolten.

Allein wenn man auch, wie uns diese Geschichte der Juden lehrt, einem kritischen Historiker der Neuzeit nicht zumuten darf, sich durch ein mühsames, Schritt vor Schritt gründlich prüfendes Quellenstudium in dem luftigen Fluge interessanter Kombinationen stören zu lassen, so hätte sie doch schon das gewöhnlichste Nachdenken von dem völlig Irrigen einer solchen Auffassung überzeugen müssen.

Schon die Zusammenstellung, in welcher R. E. sich über seine Art und Weise äußert, zeigt, daß es sich hier nicht um ein System, ein wissenschaftliches Prinzip, sondern um eine individuelle Eigentümlichkeit des Charakters handelt.

Daß ferner Zeitgenossen R. Eliesers ihn staunend fragen konnten: „Also alles, was du lehrst, ist nur Vernommenes!?" ist selbst ein Beweis, daß diese Eigentümlichkeit so wenig ein System, ein theoretisches Prinzip umfasse, daß es nicht einmal in die Lehrweise sich kundgebend hinaus trat, vielmehr nur R. Elieser bewußt bleiben konnte. Enthielt diese Eigentümlichkeit ein System, ein Prinzip, und noch dazu ein Prinzip von solcher Tragweite, wie das vom Verf. ihm angedichtete, so hätte sich ja dies in der ganzen Lehrweise R. Eliesers kundtun müssen, so hätte R. Eliesers angelegentlichste Sorge sein müssen, ein solches System zu lehren, ein solches Prinzip zu verbreiten, so würde R. Elieser als der Schöpfer, oder mindestens Träger eines Systems offenkundig dagestanden haben, das in so bedeutendem Widerspruch gegen dasjenige aller seiner ebenbürtigen Zeitgenossen gewesen, daß in der Tat man von dieser Eigentümlichkeit nicht erst so gelegentlich Kunde bekommen, und diese Kunde so staunend hätte aufnehmen können. Oder vielmehr, wir

irren uns, nach dem Verf. wäre ja R. Elieser mit diesem Prinzip nur einfach Schamuti, ein Anhänger der Schamaitischen Schule gewesen, die, nach dem Verf., ja alle wie er der Autorität der Deutung entgegen gewesen sein und nur Überliefertes anerkannt haben sollen, und begreifen wir darum umso weniger das Staunen der Zeitgenossen, und überhaupt nicht, wieso hierin eine Eigentümlichkeit des R. Elieser erkannt werden könnte.

Der größere Teil der bekannten Fragen, hinsichtlich deren sich R. Elieser der Antwort enthielt, „weil er darüber nichts von seinem Lehrer gehört," sind ferner entweder agadischer Natur oder doch sonst solche, die mit der Anwendung der Midoth gar nichts zu schaffen haben. Siehe Sucka 27 b, Joma 66 b und hätte schon dieser Umstand den Verf. stutzig machen sollen.

Wie ungeschickt wäre ferner das angebliche Prinzip durch den Satz ausgedrückt: „Ich habe nie etwas gesagt, was ich nicht von meinem Lehrer gehört!" Ist denn dieser Lehrer die erste ursprüngliche Quelle der Tradition, daß dies so viel heißen kann, als: Ich erkenne nur die Tradition an, und verwerfe das durch die Deutungsregeln Abgeleitete?" Wo ist es denn damit gesagt, daß nicht sein Lehrer Sätze gelehrt, die durch ihn, oder durch die Meister vor ihm durch Anwendung der Deutungsregeln gewonnen waren, und hätte nicht R. Elieser, indem er solche Sätze weiter tradierte, eben damit der Autorität der Deutungsregeln gehuldigt?

Was aber dieses ganze pompöse Kapitel: „R. Elieser b. Hyrkanos, das starre System!" — abgesehen von den durch obige Zitate gegebenen direkten Widerlegungen — zu einem einfachen, unbegreiflichen und unverzeihlichen Schnitzer macht, ist der kleine Umstand, daß ein paar Zeilen weiter dieselbe Eigentümlichkeit mit denselben Worten von R. Jochanan b. Sakkai, R. Eliesers Lehrer, mit dem Beisatze erzählt wird, daß eben hierin R. Jochanan b. S. R. Eliesers Vorbild gewesen! Sollte nun mit dem Satze: „ich habe nie etwas gelehrt, was ich nicht von meinem Lehrer vernommen," der nach dem Verf. angeblich schamaitische Grundsatz der vorgeblichen Nichtanerkennung der Deutungs- und Folgerungsregeln ausgesprochen sein, und eben deshalb R. Elieser als Schamuti gegolten haben, so mußte doch R. Jochanan b. Sakkai sich mit denselben Worten zu demselben „Prinzipe" bekannt haben, somit Schamuti gewesen sein und R. Jochanan b. Sakkai war doch unbestritten ein Jünger Hillels, wie sofort noch weiter von ihm, und sogar auch zum Überfluß mit dem ausdrücklichen Zusatze erzählt wird:

שלא הניח מקרא ומשנה גמרא וכו' דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים קלים וחמורים וגזרות שוות וכו' וכו'!! (Siehe Sucka 28a.)

Die ganze Charakteriſtik, die uns der Verf. von R. Elieſer in ſeiner Beziehung zur Lehre gegeben, hat ſich uns daher als eine durch und durch erdichtete Fabel erwieſen, und fällt ſomit auch alles das in nichts zuſammen, was der Verf. nun auch ferner über ſeinen daraus hervorgegangenen Gegenſatz zum R. Gamaliel gefabelt, und über die „viel tiefer liegenden Urſachen," die nach dem vom Verf. hineingedichteten Pragmatismus den R. Gamaliel veranlaßt haben ſollen, über ſeinen Schwager, den R. Elieſer, „bei Gelegenheit" des Achnai-Ofens den Bann zu verhängen. Wir haben dieſes Ereignis bereits im vorigen Artikel beleuchtet und bemerken nur noch, daß ſonderbarerweiſe der Verf. es hervorhebt, wie R. Elieſer nicht wegen theoretiſchen Widerſpruchs, ſondern wegen tatſächlichen Widerſtandes den Bann erlitt. Abgeſehen davon, daß ja theoretiſcher Widerſpruch überall und immer erlaubt, ja Pflicht war und keiner ſeine auf gewiſſenhafte Geſetzforſchung baſierte Anſicht verleugnen durfte, ſelbſt wenn er damit ganz iſoliert ſtände, R. Elieſer auch eben nur deshalb in Bann getan wurde, weil er, wie wir das bereits im vorigen Artikel erläutert, der Majoritätsanſicht ſeines Collegiums in praxi nicht Folge geben wollte, und damit das Grundprinzip אחרי רבים להטות erſchütterte — ſo hätte ja eben dieſes Faktum nach der Anſchauung des Verf. ihm ſagen müſſen, daß hier gar kein theoretiſcher Prinzipienſtreit, ſondern nur die Grundſätze der praktiſchen Geſetzhandhabung die Verhängung des Bannes erzeugten. Ohnehin war ja der Gegenſtand des Streites nur die Beurteilung eines objektiven Falles; über den oberſten Grundſatz, Kelim 5, 8, waren alle einverſtanden und die Differenz lag nur in der Anwendung, ſiehe ר"ש zu Kelim 5, 10. Auch beruft ſich R. Elieſer bei dieſem ganzen Streit nicht im entfernteſten auf ſeine שמועה, auf ſeine Tradition, vielmehr wird uns Baba Mezia 59 b ausdrücklich erzählt, daß er „mit allen möglichen Gründen die Anſicht der Majorität zu widerlegen ſich bemühte." השיב כל תשובות שבעולם; und läßt ſich daher unglücklicherweiſe dieſer ſo folgenreiche Incidenzfall nicht im geringſten mit der vom Verf. erdichteten Spaltung hinſichtlich der „Tradition" und der „Deutung" in Verbindung bringen. Das hat auch der Verf. ſehr wohl gefühlt. Allein ſtatt der Wahrheit die Ehre zu geben, weiß ſich dieſe Geſchichte machende Manier zu helfen. Wie ſie die offenkundigſten, ihren Hypotheſen urkundlich widerſprechenden Quellen-Data ignoriert, einzelne Notizen zu Gunſten ihrer Annahme wider allen Begriff und

Zusammenhang umdichtet, so schiebt sie ein Faktum, wie dieses, bequem zur Seite und spricht: Die Tatsache war lediglich die nächste Gelegenheit zum Bruche, die Ursachen lagen tiefer. Das heißt: Wir machen aus allem alles. Wir ziehen den Tatsachen und Persönlichkeiten die Larve an, die uns beliebt und durchweben die unerquickliche Wahrheit urkundlicher Tatsächlichkeit mit den bunten Farben unserer subjektiven Lüge. Daß man dabei die Rechtshandhabung unserer höchsten Gesetzbehörden zur Machination parteilicher Leidenschaftlichkeit erniedrigt, die eine „unbedeutende" Gelegenheit benutzt, eine personam ingratam unter den Formen des Rechtsurteils bürgerlich tot aus dem Wege zu räumen, das — geniert unsere großen Geister nicht.

Während der Verf. aber so durch seinen im voraus festgestellten Schematismus sich zu den willkürlichsten, unbegründetsten Annahmen verleiten läßt, verfährt er auch in Feststellung untergeordneter Tatsachen durchaus unkritisch. So versetzt er die Abodah Sarah 16 ff. erzählte Begebenheit in die Zeit „während seiner Abgeschiedenheit" im Banne, obgleich dieselbe notwendig vor dem über ihn verhängten Bann vorgefallen sein muß. Es versammeln sich dort seine Schüler um ihn נכנסו תלמידיו אצלו וכו׳ und aus Sanhedrin 68a ist doch ersichtlich, daß während des Bannes bis zu seinem Tode sich seine Schüler von ihm fern gehalten hatten. Ebenso unkritisch ist die Feststellung seines Todesjahres. Der Verf. sagt: „Sein Todesjahr läßt sich annäherungsweise „bestimmen; er sprach nämlich vor seinem Tode von einem heftigen „Sturme, der in der Welt wüte (Synhedrin 101. a.) und scheint hierbei „auf den heftigen Kampf anzuspielen, welchen Trajan gegen die Juden „vieler Länder führte; er scheint demnach zwischen den Jahren 116—118 „gestorben zu sein." Die Stelle lautet: „Als R. Elieser erkrankte kamen seine Schüler ihn zu besuchen. Er sagte zu ihnen: ein schwerer Zorn ist vorhanden (חמה עזה יש בעולם), darauf brachen sie in Weinen aus, R. Akiba aber lachte. Warum lachst du, fragten sie ihn. Warum weinet ihr, entgegnete er ihnen. Warum sollten wir nicht weinen, meinten sie, wo das „Buch der Lehre" so in Leiden liegt! Eben darum lache ich, erwiderte darauf R. Akiba, so lange ich unsern Lehrer sehe, daß ihm weder sein Wein sauer wird, noch sein Flachs Schaden leidet, sein Öl nicht fault und sein Honig nicht verdirbt, so lange denke ich, vielleicht hat unser Lehrer bereits seinen Lohn in dieser Welt empfangen. Jetzt aber da ich unsern Lehrer leidend sehe, freue ich mich. Habe ich denn vielleicht etwas an der Erfüllung der Thora fehlen lassen? fragte R. Elieser den R. Akiba. R. Akiba aber erwiderte: du hast uns gelehrt,

o Meister, es sei kein Mensch auf Erden, der nur Gutes täte und gar nicht sündigte.“ Abgesehen davon, daß zur Zeit seines Todes R. Akiba und seine Genossen, wie schon bemerkt, nicht mehr in einem solchen Schülerverhältnis zu R. Elieser standen, so ist es aus dem ganzen Inhalte ersichtlich, daß diese Erkrankung noch in die glücklicheren und ungetrübten Zeiten des R. Elieser, also vor dem Banne, gehört, daß es sich auch nur um ein vorübergehendes Leiden gehandelt zu haben scheint, über das Todesjahr des R. Elieser daher diese Stelle gar keine Auskunft geben kann. Daß aber endlich sich das חמה עזה יש בעולם nicht auf die Trajanischen Kämpfe beziehen kann, ist durchaus klar. Denn da paßte das Weinen der Schüler und ihre Unterredung dazu wie die Faust auf das Auge. Vielmehr kann es sich durchaus nur auf die schmerzhaften Leiden des Kranken selbst beziehen, wie auch Raschi es erklärt. חמה עזה heißt auch wirklich gar nicht Zorn, am allerwenigsten Sturm. Es heißt vielleicht: Brand, Hitze und drückt somit unmittelbar das heftige Schmerzgefühl des Kranken aus.

So untergeordnet diese Ausstellung auch sein mag, so zeigt sie doch mit welcher unkritischen Flüchtigkeit diese Geschichte, auch „außer dem Systeme“, gearbeitet ist.

X.

Rabbi Josua. „Der Mann der goldenen Mitte.“

Der strenge R. Gamaliel — der starre R. Elieser — Rabbi Josua ben Chananja, der Mann der goldenen Mitte — könnte sich ein Dichter die Charaktere zu seinem Epos in günstigeren Schattierungen erdichten, als uns der Verfasser die seinen fix und fertig aus der Wirklichkeit vorführen zu können so glücklich ist? Und diese Charakterschattierung nicht nur in der Mannigfaltigkeit des bunt bewegten Lebens, sondern nicht minder und ganz eigentlich in einer Geschichte der Entwickelung der jüdischen Gesetzeslehre! Diesen sonst mehr in Abstraktionen und im Gebiete des Gedankens sich bewegenden Gegenstand weiß uns der Verfasser in interessanter Abwechselung mannigfach schattierter Gestalten vorzuführen, und die Buntfarbigkeit des Lebens auf sein Panorama der Lehre hinüberzuspielen. Das Temperament erklärt bei ihm alles. Was der Mann der jüdischen Lehre gewesen, ist nur eine Folge dessen, was

er im Leben war. Ja, wie wir bereits wiederholt gesehen, er glaubt sich völlig der mühsamen Arbeit überhoben, den Mann wirklich in der Lehre anzuschauen, er fühlt seinem Manne den Puls und weiß sofort, wie derselbe sich in der Lehre des איכור והיתר, des טמא וטהור des חייב ופטור bewährt haben müsse, ob er auf der Seite der מחמירין oder der מקילין gestanden. Der raschere oder der trägere Lauf seines Blutes verrät ihm, was der Mann von גזרות שוות und ריבוי ומיעוט gehalten und mit der Unfehlbarkeit eines Seni liest er aus den Sternen, ob sein Heros ו' לא דריש oder דריש ו'. Nur schade, daß wir die Heroen fast unserer ganzen Vergangenheit und so auch die der talmudischen Zeit weit genauer und vollständiger in ihrer Lehre, als in ihrem Leben kennen, und, wie wir bis jetzt gesehen, unsere Urkunden in ihrer unerbittlichen Nüchternheit alles das zu Schanden machen, was der Verfasser in den schönen Mondnächten seiner Phantasien aus den Sternen konstruiert.

Der Verfasser erzählt uns S. 56:

„Zu der Starrheit und der eisernen Konsequenz R. Elieser's bildet sein Genosse, R. Josua ben Chananja einen entschiedenen Kontrast; er war das biegsame, nachgiebige, versöhnende Element in der Neubildung des jüdischen Gesamtwesens; er schützte die Lehre und das Volk vor Einseitigkeiten und Übertreibungen und wurde dadurch Förderer der Lehre und Wohltäter des Volkes."

Es werden uns nun die näheren Lebensumstände des R. Josua erzählt und nachdem nochmals auf seine Bescheidenheit, Milde und Versöhnlichkeit in seinem Verhältnis zum Rabban Gamaliel — welches wir bereits im achten Artikel hinreichend beleuchtet — und sonst im Leben hingewiesen worden, erzählt die Geschichte weiter:

„Dieselbe Milde und Mäßigung, wie im Leben, bewährte R. Josua auch in der Lehre; er war ein Feind aller Übertreibungen und Seltsamkeiten und nahm bei Gesetzentscheidungen auf die Lebensumstände die gebührende Rücksicht — — Er stellte daher den weisen Grundsatz auf, man dürfe keinerlei Erschwerungen auflegen, bei denen die Gesamtheit nicht bestehen könnte. Über die erschwerenden Umzäunungen, welche die Schule Schamais im letzten halben Jahrhunderte vor dem Tempeluntergange mit Ungestüm und Leidenschaftlichkeit eingeführt hatte, bekannt unter dem Namen „der achtzehn Maßregeln", die größtenteils dahin gerichtet waren, den näheren Umgang und jede herzliche Vertraulichkeit mit Heiden unmöglich zu machen, fällte R. Josua ein sehr tadelndes Urteil. — — Wie hier gegen die schamaitischen Erschwerungen, so scheint er auch

gegen die unbeschränkten Folgerungen der hillelschen Schule gewesen zu sein. Dahin gehört sein merkwürdiger Ausspruch: „Die Bestimmungen über Sabbath, Festopfer, Mißbrauch der Heiligtümer haben einen geringeren Anhaltspunkt in der heiligen Schrift, aber viele Halachas. Die zweite Zange kann man wohl mit der ersten anfertigen, aber womit macht man die erste?“ Aus derselben nüchternen, unbefangenen Ansicht heraus verwarf er aufs entschiedenste den Einfluß einer Wundererscheinung bei Gesetzesentscheidungen; es ist schon bekannt, daß er die Berufung auf das Bat Kol zu Gunsten der hillelschen Halachas nicht gelten lassen wollte; sein Grundsatz dabei war: das Gesetz ist nicht für die Himmlischen, sondern für die Menschen mit ihrer eigenen Ansicht geoffenbart.“

Alles dies wird in der Note 6. noch schärfer gefaßt und gehörig durch Belege nachgewiesen. „Kaum braucht R. Josuas Milde im Leben, wie in der Lehre dokumentiert zu werden,“ heißt es dort. „Seine Einsprache gegen die Entscheidung durch das Bat Kol: אין משגיחין בבת קול, seine kühne Äußerung לא בשמים היא, daß nicht die Himmelsstimme, sondern nur die Majorität den Ausschlag geben könne, (Baba Mezia 59 a); sein Grundsatz, daß nicht unerträgliche Erschwerungen auferlegt werden dürfen: אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה (Baba Batra 60 b); sein scharf rügendes Urteil gegen die schamaitischen Erschwerungen: בו ביום מחקו סאה וכו' (Sabbath 153b. j. I. 6.) sind bekannt. Minder bekannt ist seine gegen die damalige Anschauung höchst nüchterne und prosaisch klingende Sentenz, daß man sich nicht den ganzen Tag mit dem Gesetzesstudium zu beschäftigen brauche, daß vielmehr derjenige die ganze Thora erfülle, der morgens und abends einige Halachas sich einprägt, im übrigen aber seiner Nahrungsbeschäftigung nachhängt: ר' יהושע אומר שונה אדם שתי הלכות בשחרית ושתים בערבית ועוסק במלאכתו כל היום מעלין עליו כאילו קיים כל התורה כולה (Mechilta P. Beschalach c 2.). Vergegenwärtigt man sich diese Eigentümlichkeit R. Josuas, so dürfte man es bedenklich finden, den rügenden Ausspruch gegen die unzähligen Halachas ohne biblischen Haltpunkt auf diesen Tanaiten zurückzuführen: הלכות שבת חגיגות ומעילות כהררין תלוין בשערה מקרא מועט והלכות מרובות (Chagiga 10a). Als Beweis dafür kann der in der Tosifta erhaltene Schluß gelten: מכאן היה ר' יהושע אומר צבתא בצבתא מהעבדא צבתא קדמייתא מאי הות? (T. Chagiga c. 1.). Dieser Passus gibt keinen Sinn, wenn man ihn nicht als Rüge auffaßt: Man kann wohl mit einer Zange die andere verfertigen, d. h. aus einer Halacha viele folgern, aber die Frage ist, ob die erste in der Schrift begründet sei. (Die Schlußworte הא לאי בריה הות gehören gar nicht

hierher, sondern sind eine Reminiszenz aus einer andern Stelle Pesachim 54 a. ר' יהודה אומר אף הצבת הוא היה אומר צבתא בצבתא וצבתא קמייתא מאן עבד הא לאי בריה בידי שמים היא.)"

Da wäre also „der Mann der goldenen Mitte"! Da hätten wir also das goldene Ideal jenes Juste Milieu, das rechts und links in den goldenen Träumen unserer Zeit eine so glänzende Rolle spielt! Einen Mann der Milde und der Versöhnung, der allen Übertreibungen feind ist, der bei Gesetzentscheidungen auf die Lebensumstände gebührende Rücksicht nimmt, der den Grundsatz aufstellt, man dürfe keinerlei Erschwerungen auferlegen, bei denen die Gesamtheit nicht bestehen kann, der den Umgang und die herzliche Vertraulichkeit mit Nichtjuden unmöglich machende schamaitische Erschwerungen tadelt, der dem zu vielen Gesetzesstudium nicht hold ist, der endlich die unzähligen Halachas rügt, welche eines biblischen Haltpunkts entbehren — Herz, was begehrst du mehr? Und das kein Mann der modernen Schule des Israelitentums des neunzehnten Jahrhunderts, Rabbi Josua ben Chananja, der gefeierte Altmeister der Mischna, dessen Worte fast durchweg zu Halacha erwachsen — wie schade, dieses von dem phantastischen Hohlspiegel unserer Geschichte in die graue Vorzeit zurückgeworfene Spiegelbild unbarmherzig zertrümmern zu müssen!

Die von dem Verfasser gegebene Charakteristik des Rabbi Josua und seines Verhaltens zu Rabban Gamaliel und Rabbi Elieser haben wir bereits im achten Artikel beleuchtet. Wir tragen hier noch gelegentlich nach, daß in dem denkwürdigen Konflikt des R. Elieser mit dem R. Gamalielschen Kollegium, der mit dem Bann R. Eliesers endete, es ja gerade ganz eigentlich der milde, übertreibungsfeindliche, versöhnliche R. Josua war, der dem R. Elieser entgegenstand, und der durch seine Festigkeit den Bann über R. Elieser provozierte und daß dort — für die Anschauungsweise des Verfassers wahrlich ein untoward Faktum! — gerade der „milde" R. Josua die strengere Entscheidung, und der starre R. Elieser die mildere verfocht. Baba Mezia, 59, ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאים! Es ist R. Josuas und R. Papias Autorität, auf deren Grund das Kollegium seinen Ausspruch tat, Edujoth VII., — es ist R. Josua, der mit seinem Ausrufe לא בשמים היא die Unerschütterlichkeit der Majoritätsentscheidung aufrecht hielt! Wir bemerken noch ferner nebenher, daß eine Verwerfung des Bat Kol durch R. Josua durchaus nur bei Gelegenheit dieses Achnaistreites vorkommt, es daher durchaus unrichtig sei zu sagen, er habe die Berufung auf das Bat Kol zu Gunsten der Hillelschen Halachas nicht gelten lassen wollen; wir

verweisen auf unsere Darlegung im siebten Artikel*), daß das Bat Kol zu Gunsten der Hillelschen Schule zu den Zeiten R. Josuas stattgefunden habe.

Wir gehen zur Betrachtung der neuen Seiten über, mit denen uns hier R. Josua als „Mann der goldenen Mitte“ in seinem Verhalten zur Gesetzeslehre charakterisiert werden soll.

1.

Also zuerst: R. Josua habe bei Gesetzentscheidungen auf die Lebensumstände gebührende Rücksicht genommen!

Wir haben 127 Stellen geprüft, in denen R. Josua mit einem andern Thanna hinsichtlich einer Gesetzentscheidung differiert und haben gefunden, daß darunter in 61 Fällen R. Josua die strengere Ansicht vertritt, ja, an 23 Stellen sogar mehr מחמיר ist, als R. Elieser, sein starrer, schamaitischer Gegner! Dafür aber, daß er bei Gesetzentscheidungen auf die Lebensumstände Rücksicht genommen, hat sich uns auch nicht ein einziger Beleg dargeboten; man müßte denn seine Entscheidung Bechoroth 36a חילקנו בין חבר לעם הארץ hinsichtlich חשד הטלת מום בבכור dafür gelten lassen wollen. Hingegen haben wir entschiedene Beweise des Gegenteils zu bringen. Gibt es in die Lebensverhältnisse tiefer einschneidende Fragen, als die Kethuboth 12 und 13 verhandelt werden? Und da sind es der „strenge“ R. Gamaliel und der „starre“ R. Elieser, die נאמנת entscheiden, und damit die Unverletztheit des geschlechtlichen Charakters einer Gattin, einer Mutter, eines Kindes, aufrecht erhalten, während der „milde“, „rücksichtsvolle“ R. Josua mit seinem strengen לא מפיה אנו חיין alles entschieden zurückweist. Jebamoth 122a freut sich R. Gamaliel noch eine Autorität dafür gefunden zu haben, den Tod abwesender Ehemänner durch einen Zeugen konstatiert annehmen zu dürfen, und gibt sofort auf Grund davon mehreren עגונות die Erlaubnis zur Wiederverheiratung. Es ist aber R. Josua, der in Übereinstimmung mit R. Elieser die entgegengesetzte Ansicht vertritt, אין משיאין את האשה על פי עד אחד, bis R. Gamaliels Entscheidung durch allgemeine Annahme zur Halacha erwachsen. In dem Jebamoth 109a besprochenen Incidenzfalle, wo einem, mit einer Unmündigen verheirateten Manne durch den Tod seines mit der mündigen Schwester seiner Frau verheirateten Bruders, diese Schwester seiner Frau zur Schwager-Ehe anheimfällt, wird von R. Gamaliel, und so auch

*) Siehe Seite 394 u. f.

von R. Elieser wenigstens die Ehe mit der einen der beiden Schwestern aufrecht gehalten. R. Josua aber entscheidet: אי לו על אשתו אי לו על אשת אחיו מוציא את אשתו בגט ואשת אחיו בחליצה weh ihm um seine Frau und weh ihm um seines Bruders Witwe, er muß sich von seiner Frau durch גט und von seines Bruders Witwe durch חליצה scheiden! — Es ist R. Elieser, der Kethuboth 52a den Mann auch dann verpflichtet, seine in Gefangenschaft geratene Frau loszukaufen und ihr ihr Ehegut zu geben, selbst wenn infolge eines Gelübdes die Ehe nicht mehr fortbestehen kann, und es ist R. Josua, der in diesem Falle den Mann nicht verpflichtet, seine Frau der Gefangenschaft zu entreißen! — Ja, wir lesen Nidda 16b: תניא אמר ר' יהושע רואה אני את דברי בית שמאי אמרו לו תלמידיו רבי כמה הארכת (פי' רשי החמרת) עלינו אמר להם מוטב שאאריך עליכם בעולם הזה כדי שיאריכו ימיכם לעולם הבא.

R. Josua sprach: Ich entscheide mich für die schamaitische Bestimmung. Darauf sagten seine Schüler zu ihm: Rabbi, welch eine Erschwerung hast du uns damit auferlegt! R. Josua aber entgegnete: „Besser, ich lege euch in dieser Welt Erschwerungen auf, damit ihr das ewige Leben in der künftigen Welt erreichet!" Wir zweifeln, ob sich zu dieser Stelle so leicht eine Parallele von einem andern Meister der Gesetzeslehre findet.

Was soll denn das auch überall heißen: Er nahm bei Gesetzentscheidungen auf die Lebensumstände die gebührende Rücksicht! Nicht dem Gefühle, dem Verstande und dem logischen Urteile ist die Anwendung des religiösen Gesetzes überantwortet, und eine Rücksicht auf die Lebensumstände ward von allen Meistern des Gesetzes nur dann und da gewonnen, wo das Gesetz selbst eine solche Rücksicht gebot. Das liegt in den Motivierungen aller ihrer Sätze klar.

Aber von R. Josua soll doch der „weise Grundsatz" herrühren, man dürfe keinerlei Erschwerungen auflegen, bei welchen die Gesamtheit nicht bestehen könne — אין גוזרין גזירה על הצבור א"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה —! Ja wohl, sagt das der Verfasser, und wir glauben behaupten zu dürfen, daß ihm auch nur dieser einzige Ausspruch des R. Josua vor Augen gelegen, als er die Worte niederschrieb: R. Josua habe bei seinen Gesetzesentscheidungen auf die Lebensumstände gebührende Rücksicht genommen, und daß er sich gar nicht die Mühe genommen, nun auch die Wahrheit und Wirklichkeit dieses Satzes in den zahlreichen von unsern Urkunden überlieferten Gesetzentscheidungen R. Josuas zu prüfen. Die Stelle ließ sich ja bequem in einem dem Bilde analogen Sinne fassen, das sich der Verfasser von dem R. Josua gemacht! Das

ist genug für die Schmetterlingsmanier dieser flatterhaften, „historisch-kritischen“ Forschung. Die bedächtige Prüfung entnüchtert den historischen Pegasus. Die halachischen Folianten bleiben zugeschlagen. Hätte der Verfasser seiner Pflicht als kritisch-wissenschaftlicher Historiker genügt, er würde gefunden haben, daß dieser Satz das nicht sagt, was er in Grund darauf behauptet, und daß nur die unkritische Flüchtigkeit dem R. Josua die Urheberschaft dieses Satzes zuschreiben könne.

Der Satz sagt nicht, was der Verf. in ihm gefunden. Nicht für die Gesetzentscheidung, für die Gesetzgebung ist hier ein Kanon gegeben, אין גוזרין גזירה על הצבור וכו׳, man beschließt keine neue Bestimmung für die Gesamtheit, wenn nicht die Mehrzahl dabei bestehen kann. Für unsere Religionsgesetz-Behörden war diese Norm gegeben, vor dem Erlaß einer neuen Vorschrift wohl zu prüfen, ob die Gesamtheit dabei bestehen könne. Denn auch, nachdem die Behörde eine neue Vorschrift erlassen hatte, erwuchs sie erst dann zur Gesetzeskraft, wenn sie auch wirklich von der Mehrzahl der Gesamtheit durch Verwirklichung im Leben angenommen war (siehe Aboda Sara 36. und sonst). Das ist eben himmelweit von der Behauptung des Verf. entfernt, daß man auch bei den Gesetzentscheidungen, das ist ja bei der Anwendung des Gesetzes, eine gebührende Rücksicht auf die Lebensumstände nehmen solle. Hätte daher auch R. Josua diesen Satz aufgestellt, so wäre damit von ihm noch nicht im entferntesten der angebliche Grundsatz gegeben, daß man auch bei Gesetzentscheidungen auf die Lebensumstände Rücksicht zu nehmen habe.

Eine umsichtige Prüfung hätte aber den Verf. gelehrt, daß dieser „weise Grundsatz“ durchaus nicht von R. Josua aufgestellt, sondern von ihm nur als eine allgemein gültige Norm referiert worden, somit durchaus nichts R. Josua Eigentümliches enthalte. In der Tat kommt auch dieser Satz in R. Josuas Mund nur in der halbaggadischen Erzählung Baba Bathra 60b. vor. Nicht auf ihn, sondern auf R. Schimeon b. Gamaliel und R. Elieser b. Zadock wird in der Halacha bei diesem Grundsatz zurückgewiesen (Aboda Sara 36. Horioth 3.. Mögen dies nun die älteren Thannaim gleichen Namens, und somit die älteren Zeitgenossen des R. Josua, oder auch die späteren Enkel derselben sein, so würden im letzteren Falle dieselben gewiß nicht unterlassen haben, den R. Josua zu nennen, wenn dieser der Urheber dieses Grundsatzes gewesen. Ohnehin wird ja dort in Aboda Sara der Satz nicht als ein solcher gefaßt, der von R. Sch. b. G. und R. E. b. Z. neu aufgestellt sein, und erst von da an Geltung haben sollte, sondern

eben als ein Grundsatz, der von jeher bei dem Erlaß aller rabbinischen Vorschriften, im gegebenen Falle der Schüler Hillels und Schamais, als Grundbedingung vorangegangen, und daher gar nicht auf einen bestimmten Urheber zurückzuführen ist. Siehe Aboda Sara 36a und Rambam Hilch. Mamrim 2.

Jedoch, abgesehen von diesem allem, braucht man nur die Stelle Baba Bathra 60b. zu lesen und die Zeit zu erwägen, in welche sie fällt, um sofort zu sehen, daß R. Josua hier gar keinen neuen Grundsatz habe weder aufstellen wollen noch können. Als der Tempel zerstört war — בשחרב הבית בשניה heißt es dort, „gab es viele in Israel, „die sich enthielten, Fleisch zu essen und Wein zu trinken. Da gesellte „sich R. Josua zu ihnen und sprach: Kinder, warum esset ihr kein „Fleisch und trinket keinen Wein? Fleisch sollen wir essen, erwiderten „sie, wovon man auf den Altar opfert, das jetzt schon aufgehört hat, „Wein sollen wir trinken, den man auf den Altar opfernd gießt, das „jetzt aufgehört hat! So müßten wir auch kein Brot essen, entgegnete „R. Josua, weil die Mehlopfer aufgehört!" Brot kann man durch „Früchte ersetzen! „Wir müßten aber auch keine Früchte essen, weil die „Erstlingsgabe aufgehört!" Es gibt andere Früchte. „Wir dürften aber „auch kein Wasser trinken, weil das Wassergußopfer aufgehört!" Darauf „schwiegen sie. R. Josua fuhr aber fort: „Kommt Kinder! Ich will's „euch sagen. Gar nicht zu trauern, ist nicht möglich; denn es ist schon „verhängt*). Übermäßig zu trauern, ist auch nicht möglich, denn man „legt der Gesamtheit keine Bestimmung auf, wenn nicht die Mehrzahl „dabei bestehen kann; denn es heißt (Malachi 3): Ihr habt es euch mit „Eidesfluch auferlegt und verkürzt mich doch, Volksgesamtheit! Sondern „so haben es die Weisen bestimmt: אלא כך אמרו חכמים: man über„kalkt sein Haus und läßt ein Weniges unüberworfen; man schafft „alle Bedürfnisse zum Gastmahl und läßt ein Weniges mangeln; ihren „vollständigen Schmuck bereitet das Frauenzimmer und läßt ein Weniges

*) So nach dem רש"בם. Es scheint jedoch nicht wohl annehmbar, daß von einem bereits vollendeten Verhängnis גזרה נגזרה gesagt worden sei. Wir wären geneigt, es in dem ganz gewöhnlichen Sinne: „die Anordnung ist schon getroffen", zu nehmen, nämlich die Anordnung der Trauer über die Zerstörung des Tempels, die eben R. Josua ihnen erläutern will. Bezieht man das גזרה auf das Verhängnis, die Zerstörung selbst, so wäre allerdings darin ein noch schlagenderer Beweis, daß diese Unterredung in die allererste Zeit der Zerstörung fällt in welcher das Verhängnis noch nicht vollendet, sondern noch im Vollzuge war, und man also davon שבבר נגזרה גזרה sagen konnte

„fehlen. Denn es heißt: Wenn ich dein, Jerusalem, vergesse, möge meine „Rechte alles vergessen, möge u. s. w." Welcher Unbefangene sieht nicht, daß R. Josua hier gar nicht in eigener Autorität hintreten, gar nicht einen neuen, *ihm* eigenen Grundsatz aussprechen, sondern nur berichtend und berichtigend mitteilen wollte, was von den Chachamim, *also nicht von ihm*, hinsichtlich der Trauer um Jerusalem bestimmt worden, und welcher Grundsatz *sie* dabei geleitet, daß *sie* diese Trauer auf ein Minimum beschränkt. R. Josua *konnte* aber auch noch damals gar nicht in eigener Autorität sprechen; denn er *hatte* damals noch gar keine Autorität. Das hätte ein kritischer Historiker nicht übersehen dürfen. Gehalt und Wortlaut setzt ja diese Erzählung *unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels*, in eine Zeit, wo R. Josua noch *Schüler* des R. Jochanan b. Sakkai war, der noch gar keinen maßgebenden Grundsatz aufzustellen hatte, und dessen angeblich „mildere", „gemäßigte" Ansicht ohne Einfluß auf die Bestimmung geblieben wäre, wenn sie nicht eben die Ansicht derer gewesen, in deren Händen damals die Leitung der allgemeinen religiösen Angelegenheiten sich befand.

So viel steht also nach allem Obigen fest. Wenn unsere heutigen Adepten eines noch erst zu suchenden Juste-Milieu-Systems als dessen erste Forderung stipulieren, daß man in allem fein gemäßigt sei und auch bei Gesetzentscheidungen es nicht so grausam ernst nehme, sondern dabei „den Lebensumständen die gebührende Rücksicht schenke," was man vor einigen Lüftren die „Ausgleichung der Lehre mit dem Leben" nannte, und ihnen hier in dem R. Josua diesem gefeierten talmudischen Altmeister, ein Gewährsmann gebracht werden wollte, so müssen sie wohl auf diese Freude verzichten. In allen uns überlieferten Gesetzentscheidungen R. Josuas haben wir keine Spur von solchem Juste-Milieu Herüber- und Hinüberschwanken gefunden. R. Josua ist מקיל und מחמיר ganz so wie die übrigen Thannaim, und ganz so wie sie infolge rein aus der Tiefe der Gesetzkunde geschöpfter Motive. Ja, wir haben gefunden, daß er gerade bei tief in die Lebensverhältnisse einschneidenden Fragen, selbst R. Gamaliel und R. Elieser gegenüber, die uns der Verf. als die Typen der „Strenge" und der „Starrheit" vorführt, mit „rücksichtsloser" חומרא entscheidet; wir haben gesehen, daß der einzige Satz, den der Verf. vorzubringen hatte, nicht von *Gesetzentscheidungen* handelt und im übrigen nicht als von R. Josua herrührend, sondern als ein Grundsatz überliefert ist, der von je her *allen* unsern Gesetzautoritäten bei ihrem legislatorischen Verfahren zur Richtschnur diente. Diesen ersten, bedeutendsten Juste-Milieu-Zug in dem uns gegebenen

physiognomischen Bilde des R. Josua müssen wir daher als durchaus falsch einfach auslöschen.

Sehen wir uns die übrigen an.

2.

Ein zweiter Zug in dem beliebten Juste-Milieu-Bilde unserer Tage ist natürlich der, daß man der allzugroßen Absonderung von den Nichtjuden gram sei, und siehe, der Verf. ist so glücklich, uns erzählen zu können, daß R. Josua „über die erschwerenden Umzäunungen, welche die Schule Schamais mit „Ungestüm und Leidenschaftlichkeit" eingeführt hatte, bekannt unter dem Namen „der achtzehn Maßregeln", die — wie der Verf. versichert — größtenteils dahin gerichtet waren, den näheren Umgang und jede herzliche Vertraulichkeit mit Heiden unmöglich zu machen, ein sehr tadelndes Urteil gefällt habe."

Prüfen wir diesen zweiten Zug, so ist die Angabe über den Inhalt der achtzehn Maßregeln, als vorzüglich gegen die Vertraulichkeit mit Heiden gerichtet, nicht begründet und die Behauptung, R. Josua habe sie getadelt, nicht gesichert. Beides steht nämlich in völligem Widerspruch zu dem im Talmud babli darüber Enthaltenen und ist auch durch die Angaben des Jeruschalmi nicht erwiesen.

Wir haben das Ereignis dieser „achtzehn Maßregeln", sowie den angeblichen „Ungestüm und die Leidenschaftlichkeit", welche die Schule Schamais dabei betätigt haben soll, bereits im siebten Artikel*) näher beleuchtet. Wir gehen hier nur noch auf dasjenige näher ein, was hier zur Charakteristik des R. Josua hereingebracht ist.

Was den Inhalt dieser ח"י דבר betrifft, so finden wir darüber im Talmud Babli Sabbath 13. 14. 16. 17, soweit es diese Frage betrifft, vollständige Auskunft. Man möge die dort angegebenen Punkte wie Raschi und Tosafoth, oder wie die Geonim im Baal Hammaor, womit auch Maimonides zur Mischna übereinstimmt, zählen, so waren in dem einen Falle nur zwei Punkte unter achtzehn, in dem anderen Falle nur fünf unter achtzehn, die den Umgang und die Vertraulichkeit mit Heiden zu erschweren geeignet waren. Alle übrigen betreffen lediglich הלכות טומאה und הלכות שבת. Es ist also nach dem Babli geradezu nicht wahr, daß diese achtzehn Beschlüsse größtenteils dahin gerichtet waren, den näheren Umgang mit Heiden unmöglich zu machen.

Im Jeruschalmi Sabbath I. 4. wird uns berichtet, daß außer

*) Siehe Seite 396 u. f.

den achtzehn Bestimmungen שרבו, die nur durch Abstimmung nach Stimmenmehrheit zum Beschluß gekommen sind, (und die uns hier ausschließlich angehen, da nur auf diese sich R. Josuas und R. Eliesers Aussprüche beziehen können, wie aus allen Verhandlungen klar ist) noch achtzehn Bestimmungen zur Sprache gekommen waren שנזדו, die mit völliger Einstimmigkeit beschlossen wurden und endlich noch achtzehn שנחלקו, über welche die Stimmen geteilt blieben. Suchen wir nun dort die שמנה עשרה שרבו auf, so findet sich dort darüber nur die eine Angabe der Rabbinen aus Cäsarea, nach welchen es aber auch höchstens sieben unter den achtzehn waren, die sich vielleicht auf den Umgang mit Heiden bezogen. Es ist aber auch möglich, daß nach dieser Angabe sämtliche achtzehn durch Mehrheitsbeschluß gewonnenen Bestimmungen sich nur auf גזמאה und שבת bezogen (es kommt nämlich darauf an, auf welche Sätze man das שבעה אינן bezieht), und daß gerade die auf den Umgang mit Heiden bezüglichen mit völliger Einstimmigkeit beschlossen worden sind.

Wenn also wirklich R. Josua einen allgemeinen Tadel hinsichtlich dieser Beschlüsse ausgesprochen, so würde er auch dann nicht zunächst die „den Umgang mit Heiden erschwerenden Umzäunungen“ getadelt haben, da diese jedenfalls nur den geringeren Teil dieser Beschlüsse ausmachten, ja vielleicht sich gar nicht darunter befanden.

Sehen wir aber den betreffenden Ausspruch R. Josuas in Wirklichkeit an, so ergibt sich, daß R. Josua höchstens nur **einen** dieser Beschlüsse und zwar gerade einen solchen getadelt, der nicht nur den Umgang, und die vertrauliche Herzlichkeit mit Heiden in keiner Weise erschwert, sondern der Vertraulichkeit mit Heiden vielmehr Vorschub leistet. Ja, eine gründliche Erwägung wird sich dafür entscheiden, daß R. Josua gar keinen Tadel, vielmehr nichts als ein Beifall spendendes Lob ausgesprochen habe,

Nicht Sabbath 14 ff. in bezug auf die dort abgehandelten achtzehn Beschlüsse, sondern in bezug auf einen einzigen derselben, das. 153 b. wird im Babli die betreffende Äußerung des R. Josua mitgeteilt. Dort heißt es: מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי וכו' אין שם לא נכרי וכי' מאי אמר ר'יצחק עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה מאי עוד אחרת היתה מוליכה בחות בחות מר' אמות אמאי לא רצו חכמים לגלות וכו' דלמא אתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים תניא ר'אליעזר אומר בו ביום גדשו סאה רבי יהושע אומר בו ביום מחקו סאה תני משל לרבי אליעזר למה הדבר דומה לקופה מלאה קישואין ודילועין אדם נותן לתוכה הרדל והיא מחזקת משל לר' יהושע למה הדבר דומה לעריבה מלאה דבש נותן לתוכה רימונים ואגוזים והיא מקיאה.

„Wem es (beim Sabbath-Eintritt) auf dem Wege Nacht geworden, gibt seinen Beutel einem Nichtjuden u. s. w. Ist kein solcher da, so sagte R. Jizchak, war noch ein anderer Ausweg, nämlich מוליכה בחות בחות מד' אמות, den aber die Weisen nicht aussprechen wollten, damit man nicht dazu komme, ihn 4 Ellen in ר'הר zu tragen. R. Elieser bemerkte hinzu, an diesem Tage haben sie das Maß gehäuft, R. Josua, an diesem Tage haben sie das Maß gestrichen. Für R. Eliesers Ausspruch gilt als Beispiel ein Faß voller Kürbisse und Melonen, da gibt man noch Senfkörner hinein und es faßt sie. Für R. Josua gibt ein Beispiel ein Behältnis voller Honig; gibt man noch Granatäpfel und Nüsse hinein, so läuft es über." Wollte man nun auch diesen Ausspruch R. Josuas mit Raschi als Tadel verstehen, so sieht man doch, wie dieser Tadel sich nur auf diese eine Bestimmung bezieht. R. Josua hätte getadelt, daß man nur gestattet habe, seine Wertsachen einem Nichtjuden zu übergeben, nicht aber auch sie בחות בחות מד' אמות zu tragen, und hätte gemeint, durch diese Beschränkung könne man leicht, weil אדם בהול על ממונו, zur wirklichen Übertretung des Gesetzes kommen. Es kann ja aber auch R. Josua gar keinen allgemeinen Tadel gegen diese „achtzehn Umzäunungen" ausgesprochen haben, da nicht nur für acht derselben, für die שמנה פוסלי תרומה, gerade R. Josua den Gewährsmann bildet, — Sabbath 14a. מאן תנא האוכל אוכל ראשין וכו' אמר רבה בר בר חנה ר' יהושע היא — sondern weil in Betreff eines Punktes derselben — ידים — R. Josua sogar im Gegensatz zu seinen Kollegen noch erschwerendere Konsequenzen aus demselben lehrt!! Siehe ידים III. 1. 2.

Es hat aber schon R. Jizchak der Ältere in Tosafoth Sabbath 153b. bemerkt, wie nach der Fassung, in welcher jene beiden Äußerungen des R. Elieser und des R. Josua im Jeruschalmi mitgeteilt worden, R. Josua durchaus ebenso wie R. Elieser nur ein beifälliges Lob über diese Beschlüsse ausgesprochen hat. R. Josua motiviert dort seine Äußerung ganz mit denselben Worten, die R. Elieser zur Motivierung seiner Äußerung gebraucht, und es berechtigt uns nichts, im Munde R. Josuas das als negierende Verwunderung zu nehmen, was in R. Eliesers Mund eine positive Begründung ist. בו ביום גדשו את הכאה ר' יהושע אומר בו ביום, ר'אליעזר אומר, heißt es dort, מחקו אותה אמר לו ר' אליעזר אילו היתה הסידה ומילאוה יאות, לחבית שהיא מליאה אגוזין כל מה שאתה נותן לתוכה שומשמין היא מחזקת אמר לו ר' יהושע אילו היתה מליאה וחסרוה יאות, לחבית שהיתה מליאה שמן כל מה שאתה נותן לתוכה מים היא מפזרת את השמן.

Es ist dort klar, daß beide das Verfahren „יאות“ als recht und löblich bezeichnen, und ist daher R. Jizchaks Erklärung keineswegs, wie der Verf. in einer Note meint, ein bloßer Versuch, die „scharfe Rüge“ R. Josuas zu verwischen.

In der Tat ist es auch ohnehin kaum begreiflich, wie man in den Worten R. Josuas: an diesem Tage haben sie das Maß gestrichen, מחקו סאה, einen Tadel habe finden können. Eine סאה מחוקה, ein gestrichenes Maß, ist durchaus nichts Mangelhaftes, nichts Tadelnswertes, ein gestrichenes Maß entbehrt nur des überflüssigen, aber es fehlt ihm kein Körnchen an dem gesetzlichen Inhalte. Eine סאה מחוקה ist ein gerechtes Maß. Siehe Baba Batra 88b. Und wenn R. Josua sagt: Durch die Beschlüsse der ב"ח דבר sei das Maß des Gesetzes ein gestrichenes geblieben, oder geworden, wie man will, so hat er ja eben damit gesagt, daß durch diese Beschlüsse dem gesetzlichen Maß kein Körnlein verloren gegangen. Hätte R. Josua die „scharfe Rüge“ aussprechen wollen, durch die allzugroßen Erschwerungen hätten sie eben nur zu Übertretung des Gesetzes Anlaß gegeben und somit das Maß des Gesetzes gefährdet, so hätte er nicht מחקו סאה, sondern חיסרו סאה sagen müssen. מחקו סאה drückt aber das unbedingteste Lob aus.

Erwägen wir, wie schon die Geonim im Baal Hammaor sich ausdrücken und מהרי"א zur Stelle bemerkt, daß die Bestimmung מי שהחישך, in Beziehung auf welche nach dem Babli R. Elieser und R. Josua sich ausgesprochen ein היתר הבא מכלל איסור sei, also zwei Seiten enthalte, den היתר: ליתן כיסו לנכרי und den איסור: שלא לטלטל בחות פחות מד', so scheint uns die einfache Erklärung der beiden Aussprüche nicht ferne zu liegen. R. Elieser und R. Josua haben sich beide über diese Bestimmung lobend ausgesprochen. R. Elieser lobte den איסור, R. Josua den היתר. R. Elieser lobte es, daß man durch Untersagung des bis dahin erlaubt gewesenen טלטול פחות פחות מד' dem Maß des Gesetzes, das sonst eine Lücke gehabt, die möglichst volle Fülle gegeben, גדשו סאה; R. Josua lobte es, daß man den Ausweg ליתן כיסו לנכרי offen gelassen und nicht auch diesen mit in das Umzäunungsverbot hineingezogen und eben dadurch dem Maß des Gesetzes seinen gesetzlichen Inhalt erhalten habe: מחקו סאה.

So weit hatten wir geschrieben, als uns die Freude ward, eine Bestätigung unserer Auffassung und eine noch weit entsprechendere Erklärung dieser beiden Aussprüche in einer Autorität zu finden, der man die Anerkennung nicht versagen wird. R. Nathan im Aruch unter מחק erklärt die beiden Aussprüche also: Nach R. Elieser habe man an jenem

Tage גדישו באה, d. h. man habe zu dem wirklich Gesetzlichen vieles hinzugefügt, ähnlich der גדישה, der Maßaufhäufung, שהיא יתירה על העיקר, die zu dem eigentlich gesetzlichen Maß hinzukommt, man habe sowohl die Grenzen des Erlaubten, als des Verbotenen erweitert, und alles zum Schutz und zur Erhaltung des wirklich Gesetzlichen. R. Josua aber sagte: man habe an diesem Tage dem Gesetze nur das Maß gestrichen, מחקו באה, כי העמידו כל דבר על עיקרו לא פחתו ולא הוסיפו אלא התירו העיקר המוחר מן התורה ואסרו העיקר שהוא אסור מן התורה, d. h. man habe ein jedes auf sein wirklich gesetzliches Maß gebracht, habe nicht weniger und nicht mehr getan, sondern habe nur das erlaubt, was wirklich gesetzlich erlaubt und habe nur das verboten, was wirklich gesetzlich verboten sei, würde man weiter gegangen sein, שאלו באו להוסיף על דבריהם so würde man eben damit den Bestand des Gesetzes gefährdet haben." Da R. Nathan unmöglich hat sagen wollen, R. Josua habe die ganze Existenz der getroffenen Umzäunungsgesetze in Abrede gestellt, so kann seine Meinung nur die sein, die Umzäunungsgesetze seien nach R. Josua durchaus keine גדישה, nichts Übermäßiges, nichts Überflüssiges; vielmehr habe durch sie erst ein jedes Gesetz denjenigen gesetzlichen Umfang in der Praxis gewonnen, den die Thora ursprünglich beabsichtigte und dessen Feststellung sie eben den Chachamim übertragen, und hätte somit nach dieser Erklärung R. Josua den Umzäunungsgesetzen noch eine viel tiefere gesetzliche Bedeutung als selbst R. Elieser, „der schamaitische" Weise, vindiciert*). Jedenfalls ist durch diese Stelle unsere Auffassung des מחקו vollständig gerechtfertigt und — wenn unsere Leser nicht müde geworden sind uns bis hierher zu folgen, — so werden sie nach gründlicher Erwägung alles Obigen wiederum mit uns zu dem Schwamme greifen und den zweiten Juste-Milieu-Zug, den diese Geschichte uns mit der Behauptung:

R. Josua habe über die erschwerenden Umzäunungen, welche die Schule Schamais eingeführt hatte und welche größtenteils dahin gerichtet wären, den näheren Umgang und jede herzliche Vertraulichkeit mit Heiden unmöglich zu machen, ein sehr tadelndes Urteil gefällt, in das angebliche Charakterbild R. Josuas hingezeichnet hat, — wegwischen.

Wie fern R. Josua von einem solchen „Tadel" von einer solchen „scharfen Rüge" der Schule Schamais gewesen sein mag, möge man

*) Auffallend ist es, daß im Aruch das בי ביום auf den Tag der עדיות-Sammlung bezogen wird, da es doch hier unbezweifelt sich auf den Tag der י"ח דבר bezieht.

daraus erkennen, daß R. Josua, dieser, wie uns der Verf. versichert, „Feind aller Übertreibungen und Seltsamkeiten", bei seinem Eintritt in das Lehrhaus R. Elieſers einſt den Stein, auf welchem dieſer „ſtarre Schamaite" zu ſitzen pflegte, mit den Worten küßte: dieſer Stein gleicht dem Sinai, und der auf ihm zu ſitzen pflegt, der Bundeslade! (Schir Rabba לריח שמניך), — und als er einſt über eine ſchamaitiſche Geſetzesbeſtimmung, die ihm einen praktiſchen Widerſpruch zu enthalten ſchien, ſich ungebührlich geäußert, darauf aber von einem Jünger der ſchamaitiſchen Schule die gehörige Aufklärung erhalten hatte, ſich auf Gräber der Schamaiten hinwarf, ſeine tiefe Reue und Anerkennung den Gebeinen der Schamaiten mit den Worten bekannte: נעניתי לכם עצמות בית שמאי ומה כתומות שלכם כך מפורשות על אחת כמה וכמה „Verzeiht mirs ſchamaitiſche Gebeine; „Eure dunkeln Ausſprüche ſind ſo tief begründet, eure klaren um „wieviel mehr!" — und ſein Lebelang für dieſes eine Wort mit anhaltendem Faſten büßte כל ימיו הושחרו שניו מפני תעניותיו!! (Chagiga 22 b).

Sehen wir die ferneren Züge, die dieſe Geſchichte dem R. Josua andichtet, um ihn zum „Mann der goldenen Mitte" zu machen.

3.

Ein Mann der „goldenen Mitte" iſt natürlich dem zu vielen Thoralernen gram. Findet man nun in ſeinen Kollektaneen irgend ein Wort von einem Manne wie R. Josua, das dem leichtfertigen Gedanken im erſten Fluge eine Deutung nach dieſer Richtung hin zulaſſen mag, ſo ſieht man ſich nicht weiter die Stelle an, ſieht nicht weiter den Mann an, ſondern ſchreibt flugs zur weiteren Charakteriſtik des Mannes hin: wie von ihm „eine gegen die damalige Anſchauung höchſt nüchterne und proſaiſch klingende Sentenz" vorhanden ſei, „daß man ſich nicht den ganzen Tag mit dem Geſetzesſtudium zu beſchäftigen brauche, daß vielmehr derjenige die ganze Thora erfülle, wer morgens und abends einige Halachas ſich einprägt, im übrigen aber ſeiner Nahrungsbeſchäftigung nachhängt!"

Freilich mußte dem Verfaſſer, der mit der damaligen Anſchauung ſo vertraut iſt, eine ſolche Sentenz dagegen höchſt proſaiſch und nüchtern klingen. Wir kennen zufällig die „damalige" Anſchauung über das Geſetzesſtudium ziemlich genau und zwar in einer Weiſe, daß darüber, daß dieſe Anſchauung aus den Zeiten des R. Josua datiere, gar kein vernünftiger Zweifel obwalten kann, alſo, daß eine praktiſch-hiſtoriſch-

kritische Forschung vollkommen in ihrem Rechte ist, eine solche Sentenz der damaligen Anschauung zur Vergleichung gegenüber zu stellen.

So wissen wir z. B., daß man damals den Grundsatz hatte: לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בגמרא „Immer teile man seine Zeit in drei Teile, ein Drittel der Schrift, ein Drittel der Mischna, ein Drittel der Gemara;" — daß man damals meinte, es sei nicht genug, die vollständigen Halachoth der Mischna zu kennen, wenn man nicht im lebendigen Umgang der Weisen — שימוש ת"ח — sich den Talmud angeeignet, und man daher diejenigen מבלי עולם, die Weltverderber, nannte, die מורין הלכה מתוך משנתן, die mit mangelnder Talmudkenntnis aus der Mischna lehrten; — daß man damals ein stetes Repetieren forderte, und ein Weiser der damaligen Zeit den mit einer Mutter verglich, die Kinder gebiert und begräbt, der Thora lernt und vergißt; — daß wenn man damals einen Weisen gefragt, wie fängt man es an „weise" zu werden, er geantwortet habe: man lerne viel in der Jeschiwah und beschäftige sich wenig mit Handel, ירבה בישיבה וימעט בסחורה; — daß man damals glaubte, die Thora bleibe nur bei dem, der sich früh und spät mit ihr beschäftige, במי הן מתקיימות במי שמשחיר ומעריב בהן; — daß, wenn man damals einen Weisen fragte: darf jemand seinen Sohn griechisch lernen lassen? er geantwortet habe: er lerne es in einer Stunde, die nicht zum Tage und nicht zur Nacht gehört, d. h. es gibt dafür keine Zeit, ילמדנו בשעה שאינו לא יום ולא לילה, denn es steht geschrieben: du sollst dich mit der Thora beschäftigen tags und nachts: והגית בה יומם ולילה! — Ja, wir wissen, daß ein damaliger Weise sich geäußert: Und wären alle Meere Tinte, und alle Röhrichte Federn, Himmel und Erde Rollen, und alle Menschen Schreiber, so würden sie nicht genügen, die Lehren der Thora niederzuschreiben, dich ich gelernt, und doch habe ich mit allem dem von meinem Lehrer nicht mehr abgeschöpft als etwa ein Mensch, der einen Schminkpinsel ins Meer tauchte!!

Das alles wissen wir, und mit diesen poetischen, das Unerschöpfliche, Nimmergenügende des Gesetzesstudiums veranschaulichenden Hyperbeln der damaligen Zeit, mit diesen allen Ernstes ein stetes Gesetzesstudium fordernden damaligen Anschauungen sollen wir nicht die „höchst nüchterne und prosaisch klingende Sentenz" des R. Josua in „bedenklichem" Kontrast finden, dem es genügt, morgens und abends sich ein paar Halachas einzuprägen, und meint, damit sei den Anforderungen der Thora ein volles Genüge geschehen?

Wer wollte uns das verdenken, — wenn nicht zufällig alle

diese Sätze, in denen wir die damalige Anschauung über das Gesetzesstudium uns vorgeführt, von keinem andern herrührten, als eben **von diesem R. Josua** und eben nicht dieser **Rabbi Josua ben Chananja** der Weise wäre, der für einen andern Gegenstand außer dem Gesetzesstudium keine Zeit gestattet fand, und der durch jene poetische Hyperbel das nimmer erreichbare, unerschöpfliche Ziel des Lernens der Lehre veranschaulichen wollte!!!

Wir setzen der Reihe nach die Zitate dieser Stellen hin:

Kiduschin 30a, — Sota 22a, — Sanhedrin 99a — Nida 70b, — Wajikra Rabba 19, — Jerusch. Pea I., — Schir Rabba לריח שמיך, —

und fügen kein Wort hinzu.

Wir haben uns den Mann angesehen; sehen wir uns nun die Stelle seiner Sentenz an.

Hier ist die Stelle in extenso. Mechilta Beschalach Parraschat Hamán II. nach der Lesart des Jalkut:

„ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו, das Volk gehe hinaus und sammle „das Tägliche an jedem Tage. R. Josua sagte, (also heißt es), damit „(sonst) der Mensch von einem Tage auf den andern sammle wie vom „Vorsabbath auf den Sabbath כדי שילקוט אדם מהיום למחר כעין מע"ש לשבת „R. Eliesar Hamodai aber sagte: damit der Mensch nicht von einem „Tage auf den andern wie vom Vorsabbath auf den Sabbath sammle, כדי שלא ילקוט וכו', denn es heiße דבר יום ביומו, jeden Tag das Täg„liche, wer den Tag geschaffen, hat auch seine Nahrung geschaffen. „Daher pflegte R. Eliesar Hamodai zu sagen: Wer für heute zu essen „hat und spricht, was werde ich morgen essen, dem fehlt's am Gott„vertrauen, denn es heißt, damit ich es erprobe, ob es in meiner „Lehre wandeln werde oder nicht. R. Josua aber sagte: lernt einer „auch nur zwei Halachoth morgens und zwei Halachoth abends, und „beschäftigt sich mit seiner Arbeit den ganzen Tag, so rechnet man ihm „es an als hätte er die ganze Lehre erfüllt, מעלין עליו כאלו קיים וכו'."

Wer sieht nicht, daß R. Josua hier nur von dem Ausnahmsfalle rede, wo einer von Nahrungssorgen so in Anspruch genommen ist, daß er den ganzen Tag arbeiten müsse. Wenn ein solcher dann nur das Thoralernen nicht ganz versäumt, und auch abends und morgens einige Halachoth lernt, so hat er allerdings nicht der ganzen Aufforderung der Thora genügt, aber in seiner Lage wird es ihm angerechnet,

als hätte er diese Anforderung ganz erfüllt, weil er alles getan, was ihm in seiner Lage möglich ist.

Daß dies der Sinn dieser „Sentenz" sei, lehrt ja der ganze Zusammenhang. R. Josua und R. Elieser Hamodai differieren. R. Elieser Hamodai sieht in dem „jeden Tag das Tägliche" der Mannaordnung zugleich den Wink, daß man überhaupt nicht von einem Tag auf den andern sorgen solle, sondern jeden Tag nur das Bedürfnis des Tages zu erarbeiten habe. R. Josua aber erkennt eben darin, daß dies nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern bei dem Mannasammeln ausdrücklich angeordnet worden, den Wink, daß man im gewöhnlichen Nahrungswege wohl auch für den nächsten Tag zu arbeiten habe und schließt daran den Satz, daß wenn einer auch dann notgedrungen sein Gesetzesstudium auf ein Minimum reduzieren müsse, er sich doch keine Vorwürfe zu machen habe, wenn er nur das Mögliche tue.

Wie wenig man aus dieser Sentenz auf eine Geringschätzung des Thorastudiums schließen könnte, selbst wenn wir nicht, wie wir oben gegesehen, die positiven Gegenbeweise aus R. Josuas Munde in Händen hätten, hätte den Verfasser schon bei geringem Nachdenken ein anderer Thanna lehren müssen.

Welcher Thanna ist es doch, auf den selbst in den Zeiten des Talmuds als auf ein fast unerreichbares Muster des ununterbrochenen Gesetzesstudiums, שתורתן אומנותן, hingeblickt wurde, der daher nicht einmal zum Gebet sein Studium zu unterbrechen hatte (Sabbath 11a); der daher auch nicht wie nur R. Josua meinte, להרבות בישובה ולמעט בסחורה, man habe seine Hauptbeschäftigung in dem Gesetzesstudium und seine Nebenbeschäftigung in dem Erwerbe zu suchen, wie dieser Grundsatz von diesen „früheren" Zeiten" bezeugt wird עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, dem vielmehr damit die Aufgabe der Thora noch bei weitem nicht voll erschöpft war, sondern der das: לא ימוש ספר התורה הזה מפיך „es weiche dieses Buch der Lehre nicht von deinem Munde" דברים כתכתן, buchstäblich verstanden wissen wollte, der daher in der Notwendigkeit für die Nahrung zu arbeiten nur eine Folge unserer Mangelhaftigkeit erkannte, und vielmehr meinte, wenn wir unser Ideal verwirklichten, würden wir als Priestervolk uns nur mit der Gotteslehre zu beschäftigen haben und das zum Lebensunterhalt Erforderliche würde durch andere geschehen מלאכתן נעשית ע"י אחרים. (Berachoth 35b)? Wer ist dieser Thanna? Ist es nicht R. Schimeon b. Jochai, derselbe R. Schimeon b. Jochai, der in der uns vorliegenden Stelle in der Mechiltha an die

„Sentenz" des R. Josua unmittelbar anknüpfte und sprach: מכאן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר לא נתנה תורה לידרש אלא לאוכלי המן וכו' „Hiervon", von dieser Sentenz des R. Josua, „pflegte R. Schimeon b. Jochai Gelegenheit zu nehmen zu sagen, die Erforschung der Thora ist ursprüng„lich nur von Manna sich Nährenden gegeben. Wie könnte man auch „sitzen und forschen und wüßte nicht, woher man Essen und Trinken, „wo man Kleidung und Gewand hernehmen sollte! Nur von Manna „sich Nährenden ist die Erforschung der Thora gegeben und in zweiter „Stufe den auf Theruma hingewiesenen Priestern;" derselbe R. Schimeon b. Joachi, der die noch viel „nüchternere und prosaischere" Sentenz gesprochen: und wenn einer auch nur morgens und abends **das Schema** gelesen, hat er das: „es weiche dieses Buch der Lehre nicht von deinem Munde" erfüllt!!! (Menachoth 99 b).

So R. Schimeon b. Jochai, dem תורתו אמונתו. Und der Verfasser wagt es, die „Sentenz" des R. Josua vorzuführen, um uns daraus den geringen Wert erkennen zu lassen, den R. Josua auf das Gesetzesstudium gelegt?! Denn dies und nichts geringeres vermeint der Verfasser uns mit dieser „nüchternen und prosaisch klingenden Sentenz" seines „Mannes der goldenen Mitte" unter die Augen zu stellen. Alles, was uns der Verfasser über R. Josua vorgeführt, sein angeblicher Grundsatz gegen die „unerträglichen Erschwerungen" sein angeblich „scharf rügendes Urteil gegen die schamaitischen Erschwerungen" und endlich „seine nüchterne und prosaische Sentenz, daß man sich nicht den ganzen Tag mit dem Gesetzesstudium zu beschäftigen brauche", alles dies, das wir bis jetzt als Traum und Schaum erkannt, alles dies soll uns doch nur für den Kernschluß dieses ganzen Manoeuvre hinreichend vorbereiten, daß wir — nachdem „wir uns diese Eigentümlichkeit R. Josuas vergegenwärtigt" — es nun auch mit dem Verfasser „nicht bedenklich finden dürften", diesen R. Josua nun auch noch zu einem Gegner „der unzähligen Halachas ohne biblischen Haltpunkt" zu **machen**, und einen — wie der Verfasser versichert — „rügenden Ausspruch gegen diese unzähligen Halachas" auf diesen Tanaiten zurückzuführen!

Doch dieser Kernschluß des Ganzen ist zu charakteristisch für diese nichts als Spinngewebe webende Geschichtskunst, als daß wir ihm nicht auch eine besondere Betrachtung schenken sollten.

Wir wischen zuvor getrost auch den dritten Zug, die größere Gleichgültigkeit gegen das Gesetzesstudium, aus dem angeblichen historischen Porträt des R. Josua, und wenden uns

4.

zur Betrachtung der letzten Juste-Milieu-Eigentümlichkeit, kein Freund „von den unzähligen Halachas ohne biblischen Haltpunkt" zu sein, die ebenfalls der Verf. dem R. Josua aufbürden zu können vermeint. Der Verfasser findet nämlich einen „rügenden" Ausspruch gegen solche Halachas in der Mischna Chagiga 10a; und obgleich R. Josua nicht in der Mischna genannt ist, sie ist סתם, so findet er doch, nach aller bisher „vergegenwärtigten Eigentümlichkeit des R. Josua, es nicht bedenklich," diesen Ausspruch auf diesen Tanaiten zurückzuführen. Als Beweis dafür, meint der Verf., könne ein in der Tosifta erhaltener Schluß gelten. Freilich enthält dieser Schluß noch ein paar Schlußworte, die der Verf. nicht versteht. Freilich wäre es nun möglich, daß, wenn er sie verstände, diese vier Schlußworte der ganzen Sache eine andere Wendung geben würden. Allein dies tut nichts. Der Verf. dekretiert von seinem kritischen Dreifuß herab, diese Schlußworte sind wegzustreichen, sie gehören nicht hierher, sie sind eine Reminiscenz von anderswoher — und das Phantasiebild eines Juste-Milieu-Mannes mit der Unterschrift: „Rabbi Josua", ist bis auf den letzten halacha-feindlichen Strich fertig.

Sehen wir uns einmal die Sache genauer an.

Chagiga 10a, lesen wir in der Mischna: היתר נדרים פורחין באויר וכו' „das Lösen der Gelübde schwebt in der Luft und hat keinen Stützpunkt, die Halachoth über Sabbath, Festopfer und Mißbrauch der Heiligtümer sind wie Berge, die an ein Haar aufgehängt sind, sie bestehen aus weniger Schrift und vielen Halachoth, die Rechtsvorschriften, Opferhandlungen, Reinheits- und Unreinheitszustände und die Eheverbote haben einen Stützpunkt, und diese und jene sind wesentliche Bestandteile der Lehre."

Es ist nun wohl seit den vielen hundert Jahren, daß diese Mischna gelehrt und niedergeschrieben worden, der Verf. der erste, der darin einen „rügenden" Ausspruch gegen die Halachoth ohne Stützpunkt in der schriftlichen Lehre entdeckt, und den Überlieferern, Lehrern, Sammlern und Verbreitern der Halachoth die hirnlose Imbecialität zugetraut, daß sie sich selbst in dieser Weise über die Gesetze — lustig gemacht, und sie im tadelnden Sinne an Haaren hängende Berge genannt, die sie doch selbst und nur sie mit so vielem Ernst und so entschiedener Hingebung gelehrt und geübt und für deren Erhaltung und Übung das Opfer eines ganzen Lebens und eines ganzen Volksdaseins gefordert. Mich

dünkt schon das Faktum, daß diese Aussprüche, Aussprüche der Mischna sind, sollte sie vor jeder halbwegs vernünftigen Logik gegen eine solche Auffassung schützen.

Doch darüber nachher. Wir haben es zuerst mit dem Verfasser zu tun, und uns einen „rügenden“ Ausspruch gegen ihn zu erlauben.

Der Verf. glaubt den rügenden Ausspruch der סתם=Mischna auf R. Josua zurückführen zu dürfen. Der Verf., der sich so viel mit dem R. Josua beschäftigt, hätte doch einen Ausspruch desselben nicht außer Acht lassen sollen, der diejenigen מבלי עולם „Weltverderber“ nennt, die מורין הלכה מתוך משנתן, die aus ihrer Mischna Schlüsse lehren, ohne sich nach den Erläuterungen der Gemara umzusehen Sota 22a.

Hätte der Verf., um sich nicht diese schwere „Rüge“ seines Heros zuzuziehen, die Gemara auch nur eines Blickes gewürdigt, er würde sofort erkannt haben:

daß es ganz unmöglich sei, diese Mischna auf R. Josua zurückzuführen.

Gleich die erste Baraitha, die die Gemara überliefert, zeigt, daß die Mischna nicht von R. Josua ist, daß vielmehr R. Josua sich in direktem Widerspruch zur Mischna befindet! Die Mischna lehrt: das Lösen der Gelübde schwebt in der Luft und hat keinen Stützpunkt אין להם על מה שיסמכו. R. Josua aber lehrt: יש להם על מה שיסמכו sie haben **wohl** einen Stützpunkt.

Und schon diese eine — wie sollen wir es gelinde nennen — Gedankenlosigkeit macht sein ganzes Gebäude zu Schanden.

Denn wenn nun der Verfasser sehen möchte, wie gering der „Anhaltspunkt“ ist, der dem R. Josua genügt, um darin eine Stütze für die betreffende Halacha in der Schrift nachzuweisen, so gering, daß die Gemara selbst ihn als Anhaltspunkt verwirft, (siehe auch Tosafat ד"ה באפי,) so würde er einsehen, daß R. Josua gewiß der letzte gewesen sein würde, Halachas deshalb zu rügen, weil ihnen auch dieser geringe Anhalt fehlt.

Und hätte er ferner, nach Anforderung eben des R. Josua, die Gemara noch eines zweiten Blickes gewürdigt, er würde gefunden haben, daß allen den in der Mischna genannten Gesetzen nicht nur ein סמך, eine Stütze, sondern teils ausdrücklich, teils durch Midoth der ג"ש, בנין אב, u. s. w. ein solcher Ausdruck in der Schrift angewiesen wird, daß sie als מכתב כתיבו, als förmlich in der Schrift enthalten zu betrachten sind, und nur einzelne Seiten derselben als eines solchen Nachweises in der Schrift entbehrend wie an Haaren hängende Berge erscheinen; er hätte sich gesagt, daß R. Josua, der selbst von der Gelübdelösung lehrt יש להם

על מה שיסמכו, gewiß durch בנין אב und ג"ש getragene Halachoth nicht als an Haaren schwebende Berge betrachtet haben kann, und — wäre vor dem kläglichsten Irrtum geschützt geblieben.

Aber die Tosifta, die Tosifta, der in der Tosifta enthaltene Schluß: „מכאן היה ר' יהושע אומר צבתא בצבתא מהעבדא קדמייתא מאי הוה הא לאי בריה הוה,"

dieser Passus, der, (wenn man die Schlußworte "הא לאי בריה הוה„ wegstreicht), „gar keinen Sinn gibt, wenn man ihn nicht als Rüge „auffaßt: Man kann wohl mit einer Zange die andere verfertigen, „d. h. aus einer Halacha viele folgern, aber die Frage ist, ob die erste in der Schrift begründet sei." Dieser Passus ist doch von nicht wegzuleugnender Bedenklichkeit? Freilich, wenn man die Schlußworte wegstreicht! Aber wenn man diese Schlußworte nicht wegstreicht? Und wenn nun dann der Passus, so wie er unverstümmelt dasteht, gerade das Gegenteil sagt? Lautet er dann doch wirklich also:

„Daher pflegte R. Josua zu sagen: Eine Zange wird durch eine Zange gemacht. Was war die erste Zange? **Worauf führt dies hin?** הא לאי? **Sie war göttlichen Ursprungs** בריה הוה!

R. Josua erblickt also gerade in dem Umstand, daß wir in der mündlichen Überlieferung auch Gesetzesbestimmungen haben, die sich in keiner Weise aus dem schriftlichen Worte ableiten lassen, die ganz ohne schriftlichen Anhaltspunkt dastehen, die daher vorzugsweise הלכה למשה מסיני genannt werden, gerade darin erblickt er den Stempel der Göttlichkeit der Tradition, gerade dies führt auf ihren göttlichen Ursprung hin. Ließe sich alles in der Schrift wiederfinden, so könnte man glauben, es sei alles nur aus der Schrift herausgedeutet. Gerade die an den Haaren schwebenden Berge der Halachoth sind ihr göttliches Creditiv!

Ganz in diesem Sinne wird im Jeruschalmi zu dieser Mischna Chagiga I 5 darauf hingewiesen, wie viele Halachoth, für welche sich weder Analogie noch Ableitung finden läßt, sich eben dadurch als göttliche Tradition הלכה למשה מסיני ankündigen und knüpft daran R. Abón das Wort: „אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו (Hosea 8), hätte ich dir „die meisten Sätze meiner Lehre niedergeschrieben, würden sie nicht „wie die fremden geachtet worden sein? Was wäre dann noch für ein „Unterschied zwischen uns und den andern Völkern? Diese bringen ihre „Bücher, jene bringen ihre Bücher, diese ihre Pergamente, jene ihre Pergamente." Nicht die Schrift, das lebendige, von Geschlecht zu Ge-

schlecht bis zum Sinai hinauf reichende Wort der Tradition ist die Beglaubigung unserer göttlichen Mission!

Daß die so entscheidenden Schlußworte הא לאי בריה הות nicht durch eine bloße Reminiscenz sich in die Tosifta verirrt, und daß dieser ganze Passus keine Rüge enthalten kann, das hätte den Verf. schon eine andere Stelle lehren können.

Eruwin, der einzige umfangreiche Traktat, der sich fast nur mit שבותין, mit rabbinischen Anordnungen für die Sabbathgesetze, ja eigentlich nur für ein Sabbathgesetz, den אסור הוצאה ותחומין beschäftigt, schließt im Jeruschalmi mit dem unverstümmelten Passus des R. Josua: הוא היה אומר צנת בצנת עבד צנתא קדמייתא מה הות בריה הות „Zange wird durch Zange gemacht, was war die erste Zange? Sie war göttlichen Ursprungs!“

Hier haben wir wieder den vollständigen Satz R. Josuas, der da gewiß nicht hingestellt ist, um nun mit einem Federstrich allen den vielen, und mit dem ernstesten Ernst geführten Abhandlungen dieses umfangreichen Traktats zu guterletzt eine vernichtende Zensur zu erteilen! Würde doch auch eine rügende Frage nach „dem biblischen Haltpunkt“ dieser Anordnungen sinnlos sein. Sie sind ja eben rabbinisch und nicht biblisch. In seiner unverstümmelten Fassung aber, in welcher dieser Satz gerade auf den göttlichen Ursprung auch der in der Schrift nicht nachzuweisenden Halachas hinweist, steht derselbe hier am Schlusse dieses fast ganz rabbinischen Traktats, um selbst diesen rein rabbinischen Anordnungen einen höheren Ausgangspunkt zu vindicieren. R. Chanina fragte daher den R. Mana ומה את אמר לה, wie erklärst du hier den Satz? Und er erwiderte: מצבתא אחת למדו כמה צבותות וכא משביתא אחת למדו כמה שביתות: „wie man von der einen Zange „viele Zangen zu bilden lernte, also hat man viele das Sabbathgesetz „schützende Anordnungen von einer solchen Anordnung gelernt.“

Der Kommentar Korban Haëdah weist diese erste Sabbathanordnung in הוצאה nach, die auch zum Schutze des הוצאה-Verbots getroffen worden und selbst der Erfüllung eines biblischen Gebots hindernd entgegentritt, und welche nach dem Semag Gebot 224 schon in der Bibel vorausgesetzt wird, also schon durch Moses getroffen war, (auf den ja ohnehin schon mehrere rabbinische Anordnungen zurückgeführt werden: Sabbath 30a. Megilla 4a. 32a. Baba Kama 82a. Berachoth 48b.) Und eben hinsichtlich der in dem Traktat Eruwin behandelten Anordnungen weist endlich Semag, Hilch. Eruwin auf Grund der Halachoth Gedoloth schon darauf hin, wie diese von Salomo herrührenden Anord-

nungen bereits durch Jeremias K. 17, V. 22 die göttliche Sanktion erhalten haben, indem Jerusalem nach Eruwin 6b. 101a. (siehe Raschi das.) כרמלית war und das Hinausbringen aus den Häusern in die Gassen nur rabbinisch verboten sein konnte. Siehe das.

So ist auch dieser letzte Zug der in dieser Geschichte gegebenen Charakteristik des R. Josua das bodenloseste Hirngespinnst, und von dieser ganzen Chimäre eines „bei seinen Gesetzentscheidungen auf die Lebensumstände gebührende Rücksicht nehmenden," „den unerträglichen Erschwerungen" feindlichen, „dem unausgesetzten Gesetzesstudium" abholden, die Authenticität von Halachoth anzweifelnden Juste-Milieu-Mannes aus den Zeiten der Mischna, wie er uns in dem angeblich historischen Bilde des R. Josua hat aufgestellt werden sollen, bleibt uns nichts — als der tiefe Schmerz über die beispiellose Leichtfertigkeit und die maßlose Ungründlichkeit, denen heutzutage die Behandlung unserer Urkunden anheimgefallen ist, und über die unnennbare Verwüstung, die solche durch und durch falsche Schilderungen in den Ansichten aller derer anrichten müssen, die sich durch den äußeren Schein einer wissenschaftlichen Form täuschen lassen und die mit so vieler Süffisance in die Welt hineingeschriebenen bodenlosesten Behauptungen, eben dieser Süffisance halber, auf Treu und Glauben hinnehmen.

XI.

R. Akiba und R. Ismael.

1.

Mit dem R. Akiba kommt, nach dem Verfasser, der Baum der Entwickelung der jüdischen Gesetzeslehre zu seiner üppigsten Vollendung.

Was, wie der Verf. erzählte, mit den bescheidenen 7 Deutungsregeln des Babyloniers Hillel seinen schüchternen Anfang genommen, durch Nachums Partikeldeutungen schon ansehnliche Schößlinge getrieben, dem setzte, wie der Verf. erzählt, R. Akibas Silben- und Buchstaben-Deutungssystem die Krone der üppigsten, ins Unendliche hinaus sprossenden Bereicherung auf, nach welcher die Lehre nicht mehr ein „toter, des Wachstums und der Bereicherung unfähiger Schatz", sondern eine „ewige Fundgrube sein sollte, aus welcher sich immer neue Schätze ge-

winnen lassen". Vergebens hatte sich, wie der Verf. erzählt, Schamai den Erweiterungsversuchen Hillels widersetzt, vergebens R. Nechunja Nachums neue Deutungssprossen bekämpft, vergebens sich jahrhundertelang die beiden Schulen Hillels und Schamais um diese Gesetzerweiterungsmethoden mit Leidenschaft gestritten, vergebens hatte noch zuletzt der starre R. Elieser seine ganze eiserne Festigkeit diesem hervorwuchernden Lehrdeutungswuchs entgegengestellt, R. Akiba kommt und führt diesen Gesetzdeutungsbaum siegreich zum äußersten Extrem der Entfaltung und bildet damit einen „Wendepunkt" in der jüdischen Geschichte. Noch einmal versucht R. Ismael den „natürlichen Sinn und sozusagen den gesunden Menschenverstand" in der Auslegung des schriftlichen Gesetzes zu retten. R. Ismael, „der helle Kopf" mit seinen „nüchternen Ansichten", vermochte nichts gegen R. Akibas „exorbitante Interpretationen", denen ein „Flickwort", eine „Silbe", ein „Buchstabe", ein „Zeichen" genügte, um darauf die weitreichendsten Halachas zu bauen. R. Akiba blieb Sieger, — und der jüdische Sohn des Jahrhunderts, der das exorbitante Joch der Gesetzesüberladungen seiner Religion beseufzt und nun hier die historische Entstehungsgeschichte dieses jüdischen Jammers mit gläubigem Vertrauen liest, läßt gewiß das Buch vom Schmerz überwältigt sinken und seufzt: also hinc illae lacrymae!

Wir haben indes bereits mit den Urkunden in der Hand das ganze unerhört Wahrheitswidrige dieser ganzen bisherigen Entwickelungs-Geschichte dargelegt, wir haben bewiesen, daß weder Hillel diese Deutungsregeln zuerst gelehrt, noch Schamai sie bestritten, noch viel weniger sie den Differenzpunkt der beiden Schulen gebildet, die vielmehr über diesen Punkt in völliger Übereinstimmung gewesen, daß ebenso wenig zwischen Nachum und Nechunja ein solcher prinzipieller Gegensatz stattgefunden, wie der Verf. zu versichern für gut befunden und daß endlich gerade R. Elieser, dieser angeblich starre Antipode aller halachischen Gesetzesdeutung, den Deutungsmidrasch mit seltener Meisterschaft gehandhabt. Vor der unerbittlichen Wahrheit der urkundlichen Quellen haben wir daher den ganzen von dieser Geschichte gezeichneten Baum der Entwickelung der jüdischen Gesetzeslehre bereits von der Wurzel bis zur Krone als ein Nebelbild der Täuschung völlig verschwinden gesehen. Es bleibt uns nur noch R. Akiba, diese Krone des Ganzen selber mit R. Ismael, dem ihm zum notwendigen Relief aufgefundenen Gegensatz, zu prüfen übrig. Hören wir, was des Verfassers historische Forschungen über diese beiden, die jüdische Lehrentwickelung angeblich abschließenden Meister des Gesetzes mitteilen und vergleichen wir die

gegebenen Schilderungen nach gewohnter Weise Schritt vor Schritt mit den in den Quellen-Urkunden offen vorliegenden Tatsachen.

*) „In der Reihe der Persönlichkeiten in diesem Kreise", erzählt der Verf., „war R. Akiba b. Joseph unstreitig der begabteste, originellste „und einflußreichste; er gehört zu denjenigen geschichtlichen Erscheinungen, „welche in der kurzen Spanne ihres Lebens die Vergangenheit ab„schließen und die Pforten der Zukunft öffnen. — Indessen hat sich „sein schlummernder Geist nicht so schnell entwickelt, wie es sich die Sage „dachte; eine Quelle erzählt, daß er bereits dreizehn Jahre Zuhörer „R. Eliesers gewesen war, ohne von ihm einer belehrenden Antwort „gewürdigt worden zu sein. Dieser Lehrer der starren Überlieferung „scheint ihn überhaupt mit gewisser Verächtlichkeit behandelt zu haben. — „Wohl mag auch die eigentümliche Methode R. Akibas bei Ermittelung „neuer Halachas R. Eliesers Mißbehagen an ihm so sehr erregt haben. „Diese neue Lehrweise hatte sich Akiba von Nachum aus Gimso ange„eignet, dessen Zuhörer er ebenfalls war. Das Unvollendete und bloß „Hingeworfene dieser Schule erhob R. Akiba zu einem ausgebildeten „System und war damit ein Wendepunkt in der jüdischen Geschichte. — „Dieses System betrachtete den vorhandenen Stoff der mündlichen Lehre „nicht als einen toten Schatz, des Wachstums und der Bereicherung „unfähig, oder, wie in den Augen R. Eliesers, als Gegenstand des „bloßen Gedächtnisses, sondern es sollte eine ewige Fundgrube bilden, „aus welcher sich bei richtiger Anwendung der gebotenen Mittel immer „neue Schätze gewinnen lassen. Neue Gesetzesbestimmungen sollten ferner „nicht nach dem äußerlichen Maßstabe von Mehrheitsbeschlüssen ent„schieden werden, sondern ihre Berechtigung und Begründung in den „geschriebenen Dokumenten des sinnvollen Bibelwortes nachweisen können. „Als obersten Grundsatz seines Systems stellte R. Akiba seine Über„zeugung hin, daß der Wortlaut der Thora, namentlich in den gesetz„lichen (halachischen) Teilen, ganz verschieden sei von der Art jedes „andern Schriftwerkes. Die menschliche Ausdrucksweise bediene sich außer „dem notwendigen Wortbedarfe noch gewisser Wendungen, Redefiguren „Wiederholungen, Ausschmückungen, mit einem Worte einer gewissen „Form, welche zum Verständnisse beinahe überflüssig und nur für „den Wohllaut und den Geschmack berechnet sei, um die Sätze abzu„runden und sie gewissermaßen zu einem Kunstprodukt zu stempeln. „In der Sprache der Thora hingegen sei gar nichts Form, alles an

*) Grätz S. 60 u. f.

„ihr ist Wesen; da gebe es gar nichts Überflüssiges, kein Wort, keine „Silbe, nicht einmal ein Buchstabe; jede Eigentümlichkeit des Aus„druckes, jedes Flickwort, jedes Zeichen will als höhere Bezeichnung, „als ein Fingerzeig, als eine tiefere Andeutung angesehen sein. In „dieser Beziehung ging R. Akiba über seinen Lehrer Nachum aus Gimso „weit hinaus, der nur in einigen Partikeln der Schrift Andeutungen „gefunden hatte; jener aber fand sie in jedem Elemente des Satzes, „welches nicht ganz streng genommen zum Sinne gehört. R. Akiba „fügte also eine Menge Deutungs- und Folgerungsregeln zu „denen Hillels und Nachums hinzu, welche ganz neue Anknüp„fungspunkte für das traditionelle Gesetz boten. War eine „Folgerung aus dem richtigen Gebrauch der Regeln gefunden, „so konnte nach diesem System dieselbe wiederum als Vordersatz „einer neuen Schlußfolgerung gelten, und so ins Unendliche."

„R. Akiba hatte mit seinem System eine neue Bahn gebrochen, „neue Gesichtspunkte eröffnet — — Indessen so beifällig man auch dieses „Lehrsystem, zu dessen Handhabung Verstandesschärfe und Geistesgewandt„heit erforderlich war, aufgenommen hat und später für die Halacha-Ent„wickelung zugrunde legte, so hatte es auch seine Gegner gefunden."

*) „In der Entwickelung der jüdischen Lehre, in welche R. Akiba „gewissermaßen ein umwälzendes Element gebracht hatte, nimmt R. Is„mael b. Elisa eine nicht unbedeutende Stellung ein; er vertrat in der „Auslegung und Deutung des schriftlichen Gesetzes den natür„lichen Sinn und sozusagen den gesunden Menschenverstand „und wurde dadurch der Hauptgegner des von R. Akiba ausge„gangenen Lehrsystems." — „Seine Ansichten über das Verhältnis „der überlieferten Lehre zum Schriftworte zeichnen sich durch eine verstän„dige, ungekünstelte Haltung aus und scheinen ganz besonders gegen R. „Akibas künstliches Lehrsystem gerichtet zu sein. Einer seiner Grundsätze „lautete: Die traditionellen Bestimmungen dürfen nicht zu den ausdrück„lichen Worten der Schrift im Widerspruch stehen, die Halacha müsse mit „dem heiligen Texte harmonieren. Nur in drei Fällen hebe die über„lieferte Halacha den Sinn des schriftlichen Gesetzes geradezu auf, in allen „andern Fällen aber müsse sich jene diesem unterordnen. Indessen weicht „dieser Grundsatz nicht allzusehr von R. Akibas Annahme ab, da auch „er die Halacha im Schriftworte begründet wissen wollte. Nur in der „Art und Weise, wie jenes aus diesem gesucht und abgeleitet werden

*) Grätz S. 68 u. f.

„soll, gingen die zwei originellen Tanaim weit auseinander. Nach „R. Ismael führte die göttliche Gesetzgebung der Thora eine „ganz menschliche Sprache, worin eigene Redewendungen, „sprachgebräuchliche Wiederholungen, rednerische Ausma„lungen vorkommen, auf welche eben kein besonderes Gewicht „zu legen sei, da sie weiter nichts als den Wert der Form be„anspruchen. Dadurch verwarf er durchweg sämtliche Herlei„tungen R. Akibas, die sich bloß auf ein scheinbar überflüssiges „(pleonastisches) Wort, eine müßige Silbe oder gar einen ein„zelnen Buchstaben stützen. R. Akiba folgerte z. B. die Todesstrafe „durch Feuer für eine verheiratete ehebrecherische Priestertochter aus „einem Buchstaben, darauf entgegnete ihm R. Ismael: Also wegen „dieses Buchstabens willst du den Feuertod verhängen lassen?" — „Nur an drei Stellen gab R. Ismael jenem zu, daß eine Partikel „(eth) eine besondere Deutung erheische, in allen andern gehöre „sie lediglich zum syntaktischen Bau der Sprache. Entschieden „sprach er sich daher gegen die Regeln der Erweiterung und Aus„schließung aus, welche in R. Akibas System eine so wichtige Stelle „einnahmen; nur die logisch einleuchtenden Hillelschen Regeln ließ „er als Norm gelten." „Aber auch bei der Handhabung der be„rechtigten Folgerungsregeln wollte er Maß und Beschränkung beachtet „wissen; man dürfe nach seiner Ansicht aus einer bloßen Folgerung „weder Geld- oder gar Leibesstrafe verhängen, wenn sie nicht ausdrück„lich in der Schrift ausgesprochen ist, noch aus einem bloß gefolgerten „Gesetze weitergehende Folgerungen ziehen."

Wir haben die Texte gelesen; lesen wir nun auch die Noten.

„Jeruschalmi hat viele Belegstellen für diese Differenz zwischen R. Akiba und R. Ismael: נדר להזיר מכאן שכנויי נזירות כנזירות עד כדון כר' עקיבא דאמר לשונות רבויין הן (נרם) כר' ישמעאל (אין דורשין) דאמר לשונות כפולין הן והתורה דברה כדרכה (כלשון בני אדם) הלך הלכת (j. Nedarim I, 1. und an mehreren Stellen.) נכסף נכספת וכו'. So oft also, dem hebräischen Sprachgebrauch gemäß, die Konstruktion des definitivum cum infinitivo vorkommt, ist nach R. Akibas Theorie das Infinitiv eine Andeutung. Da R. Akibas System im Talmud herrschend wurde, so werden solche Konstruktionen ohne weiteres לרבות gedeutet: השיב תשיב העבט העבט und nur noch ein dunkles Bewußtsein ist davon geblieben, daß diese Ansicht ihre Gegner hatte: ולר"ש דאמר העבישנו למה לי דברה תורה כלשון בני אדם? (Vergl. Baba Mezia 31 a. b.) Die nächste Konsequenz aus dieser Prämisse war, daß R. Akiba ebenso jede Partikel

wie jede im Hebräischen eigentümliche Wort- und Silbenform für bedeutungsvoll hielt, während R. Ismael auch in diesem Punkte seine nüchterne Ansicht bewährte. Ob die Partikeln את, גם, אך, und רק zu deuten seien, war eine alte Differenz zwischen Nachum aus Gimso und Nechunja b. Hakana, der erstere bejahte, der letztere verneinte es; R. Akiba hielt sich an die erstere, R. Ismael an die letztere Theorie. (Vergl. Genesis Raba c I. Tosif. Schebuoth c I. Talmud Schebuoth 26 a) ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבה בשביל ששמשת את נחום איש גמזו כ"ב שנים אכין ורקין מעוטין אתין וגמין רבויין הדין את דכתיב הכא מה הוא? — שר' עקיבה לא היה דורש כלל ופרט והיה דורש רבויין ומיעוטין שכך למד מנחום איש גמזו — שר' שמעון (צ"ל ר' ישמעאל) לא היה דורש רבויין ומעוטין."

„Der Unterschied zwischen רבוי ומיעוט und כלל ופרט ist, vom Resultate abgesehen, kein bloß formeller, sondern ein wesentlicher, indem nach jenem die Deutung auf wenige Fälle beschränkt wird, nach diesem hingegen erhält sie eine weite Ausdehnung, namentlich in Betreff der Partikel את, welche so unzähligemal vorkommt. Allein Akiba ging noch weiter als sein Vorbild Nachum aus Gimso, indem er diese Partikel **niemals** als Casuszeichen, sondern **stets** als Andeutung angesehen haben wollte: היה דורש כל אתין שבתורה." „Im schärfsten Gegensatze zu R. Akiba ließ R. Ismael diesem Formworte seine grammatische Bedeutung, und nur in drei Fällen faßte er es in geringer Umdeutung als Reflexion: זה אחת מישלשה אתין שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה: ודישיאו אותם עון אשמה וכו' וכו', (Sifri zu Numeri 6. 13.) Außer den vier genannten Partikeln deutete R. Akiba auch das so häufig vorkommende Einleitungswort לאמר und öffnete dadurch der Deutung ein weites Feld: ר' עקיבה אומר כל מקום שנאמר בה לאמר דריך לידרש (Sifri zu Numeri 5. 6.) Er deutete endlich die Laute ה und ו, so oft sie im Kontexte pleonastisch scheinen: אמר ר"ע ישמעאל אחי בת ובת אני דורש א"ל ר' ישמעאל וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא את זו לשריפה? (Sanhedrin 51. b.) כר' עקיבא דדריש וין (Jebamoth 58. b. ff.) Eine weitere Differenz zwischen diesen zwei entgegengesetzten Theorien war, daß nach R. Ismael die nicht in der Schrift ausdrücklich angegebenen, sondern lediglich aus Schlußfolgerungen und Deutungen gewonnenen Gesetzesbestimmungen nicht so viel Kraft und Gewißheit haben, um sie wiederum als Prämissen zu neuen Folgerungen zu gebrauchen, während R. Akiba denselben auch in diesem Falle Gleichberechtigung zuerkannte: עד כדון כר' עקיבא דאית ליה למד מן הלמד (ברם) כר' ישמעאל דלית ליה למד מן הלמד (j. Kiduschin I, 2.) Vergl. Nasir 57. a, wo R. Akiba aus einer Halacha eine Schlußfolgerung formuliert! דנין ק"ו מן הלכה. Es

scheint, daß R. Akiba seine Theorie so weit auf die Spitze getrieben hat, gefolgerten Halachas auch so viel Sanktion und Gewißheit einzuräumen, daß sogar Leibesstrafe dadurch verhängt werden dürfe. Denn jener Grundsatz: אין עונשין מן הדין, weil, wie Nachmani richtig bemerkt, bei Schlüssen Irrtümer möglich sind, hat nur R. Ismael zum Urheber (j. Aboda Sara Ende). דר' ישמעאל אומר למדין מקו' ואין עונשין מקו', woraus eben hervorgeht, daß R. Akiba ein Gegner derselben war. Daß R. Akiba diesen Grundsatz nicht anerkannt hat, geht auch aus einer anderen Stelle hervor. Denn daß auch בתו מאנסתו gleich בתו מנשואתו, wird von הנה הנה זמה זמה hergeleitet (Sanhedrin 77 a, Jebamoth 3 a, j. Jebamoth XI. 1.); daß aber auch aus dieser Herleitung Strafe gefolgert werden kann, schreibt Jeruf. ausdrücklich R. Akiba zu. לעונש מנין אמר ר' שמואל בר יצחק הנה מהנה זמה מזמה עד כדון כר' עקיבא כר' ישמעאל (מנין)? Daher konnte R. Akibas Jünger, R. Simon b. J. annehmen: עונשין מן הדין (Sanhedrin 74 a.) und eine Kontroverse darüber zwischen Abaja und Raba stattfinden (daf. 54 a.). Wir dürfen demnach ohne Bedenken annehmen, daß auch jene Herleitungsformeln, welche unter dem Namen: סמוכין, מקרא נדרש לבנין ולאחרין, גזרין ומוסיפין והדרשין, אם אינו ענין לבאן וכו', von dem einen oder dem andern der Jünger R. Akibas geltend gemacht werden, ebenfalls Konsequenzen aus dem von R. Akiba aufgestellten Prinzipe sind, daß im Schrifttexte gar nichts Überflüssiges sei und jeder Wink beachtet werden müsse. Gegen diese exorbitante Interpretation R. Akibas scheint R. Ismael, dessen nüchterne Ansichten wir bereits kennen gelernt, seine Theorie aufgestellt zu haben, daß es **nur dreizehn** Interpretationsregeln gebe."

Diese ganze Auseinandersetzung eines angeblich letzten, verzweifelten Kampfes des „nüchternen", „gesunden Menschenverstandes" mit einer „exorbitanten" Silben- und Buchstaben-Interpretationsmanie auf dem Felde der jüdischen Gesetzeslehre, diese ganze Geschichte von dem vermeintlich tiefen Gegensatz zwischen R. Ismael und R. Akiba und dem neuen „umwälzenden" Systeme dieses letztern ist wiederum nichts als eine aneinander gereihte Kette von Irrtümern, Idiotismen und Leichtfertigkeiten, die wir nun mit den Urkunden zur Hand Satz für Satz beleuchten wollen.

Doch „warum zuerst von dieser Kleinigkeit! — Ich sehe dort „ein Auge in Tränen, das zu trocknen, mir weit angelegener ist". Ich sehe dort den Sohn unseres Jahrhunderts, dem die talmudische Literatur wie gebührend ein ספר התורה geblieben, und der nun sein nationales

Schrifttum und die „Entstehung" der jüdischen Gesetzeslehre aus solchen Schriften mit gläubiger Hingebung kennen lernt. Was muß sich bei ihm für eine Vorstellung von dem Ursprunge des Gesetzes bilden, das nun seit Jahrtausenden das Leben und das Geschick seiner Nation gestaltend beherrscht, wenn er Darstellungen wie diese gelesen! Wenn man ihn versichert, wie noch vor 15, 16 Jahrhunderten der nüchterne, gesunde Menschenverstand mit einer ausschweifenden Interpretationsmanie im Kampf gelegen, die aus jedem Waw, aus jedem Eth des heiligen Gesetzestextes ein neues Gesetz heraus geboren, das dann selber wieder, wie gewisse Insektengeburten, sofort mit neuen Gesetzbestimmungen trächtig zur Welt gekommen, und so bis ins unendliche fort eine ganze Generation phantastischer Gesetzgeschlechter in einem einzigen unschuldigen Waw eingeschachtelt gewesen! Wenn er erfährt, daß eben dieses exorbitante Interpretationssystem, dem „nüchternen, gesunden Menschenverstande" zum Trotze, das herrschende in der Synagoge geworden, und nun mit *seinem* nüchternen, gesunden Menschenverstande eine Berechnung anstellt, wie viele Gesetzespflichten, die nun seit der Herrschaft dieses neuen Systems das arme jüdische Volk getragen, ihm nicht aufgebürdet worden wären, wenn statt jener maßlosen Ausschweifung der nüchterne, gesunde Menschenverstand das Heft der Gesetzinterpretation in Händen behalten! Er nimmt seine hebräische Bibel und zählt die Eth, und zählt die Waw und wird mit Hunderten nicht fertig und es wird ihm ganz schwarz vor den Augen und er gibt ermüdet das Geschäft auf, er schlägt die Bibel zu und seufzt: Armes Israel! Wäre doch nur wenigstens R. Ismael Sieger geblieben! בנות ישראל על ר' ישמעאל בכינה (Nedarim 66a.) Israelitische Frauen um R. Ismael weinet! Um wie vieles glücklicher wäre euer Los gewiß geworden, wenn es ihm gelungen wäre, euch, vor dem schrecklichen Eth- und Waw-Gewimmel des R. Akiba zu retten! Um wie viel freier dürftet ihr euch vielleicht bewegen! Um wie viel ungenierter in eurer Kleidung, um wie viel skrupelfreier in eurer Küche! Um wie viel freier eure Männer im Weltverkehr! Um wie viel leichter das rabbinische Joch unter dem Regime des gesunden Menschenverstandes eines nüchternen R. Ismael, als unter dem mit jedem Waw und Eth sich zur Gesetzeszeugung vermählenden, phantastischen Genius eines R. Akiba! — Weinet nicht israelitische Frauen! Trauert nicht israelitische Männer! Es ist eben der Mann des „gesunden Menschenverstandes", es ist R. Ismael, der (Kethuboth 72a) die Enthüllung des Haupthaares unserer Frauen als mosaisches Verbot lehrte, אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש —,

der in dem Terefah nicht das zerrissene Vieh, sondern (Chulin 42a.) in der Unterscheidung des „lebendigen Tieres, welches gegessen werden und des lebenden Tieres, welches nicht gegessen werden dürfe" eben die überlieferten 18 Terefahverletzungen wieder erkannte בין החיה הנאכלה ובין החיה אשר לא תאכל אלו שמונה עשרה טרפות שנאמרו למשה מסיני, — und (daf. 115b.) das dreimal wiederholte Verbot, das Böckchen nicht in der Muttermilch zu kochen, als das dreifache Verbot des Kochens, Essens und Benützens jeglicher Fleisch- und Milchvermischung interpretierte לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בשול der (Baba Mezia 61b.) darauf hinwies, wie eben nur am Schlusse des Abschnittes über die Speisegesetze Gott sich als den verkündigte, המעלה אתכם, der uns aus dem Ägyptenlande empor geführt, und meint, daß eben damit der hohe Wert dieser Gesetze und das hohe Ziel ausgesprochen sei, das an deren Erfüllung sich knüpft, אמר הב"ה אילמלא לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל דבר זה שאין מטמאין בשרצים דיי, — es ist R. Ismael, der (Aboda Sara 7b.) im Gegensatz zu den Chachamim den Verkehr mit Heiden zur Unmöglichkeit macht לדברי ר' ישמעאל לעלם אסור, es war R. Ismael, der nüchterne R. Ismael, der (daf. 27b. und j. Aboda Sara II, 2) seinem Schwestersohn Ben Dama nicht gestatten wollte, sich vom Jakobus im Namen seines Meisters vom Schlangenbiß heilen zu lassen und da er darauf ohne Rettung starb, ihm die Worte nachrief: Heil dir Ben Dama, dein Leib ist rein geblieben und rein ist deine Seele von dir geschieden, indem du die Worte deiner Genossen nicht übertreten, die gesprochen: wer Zäune einreißt, den trifft der Schlangen Biß! אשתיך בן דמא שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה ולא עברת על דברי חביריך שהיו אומרים ופורץ גדר ישכנו נחש, — und es ist endlich der nüchterne R. Ismael, der (j. Berachoth I, 2) lehrte: unter den Bestimmungen der Thora gibt es Verbotenes und Erlaubtes, gibt es leichter und schwerer zu Nehmendes, aber die Bestimmungen der Rabbinen sind alle streng zu nehmen, das kannst du schon daraus erkennen, daß wir dort (Sanhedrin XI, 4) in Betreff des Saken Mamreh gehört: lehrt einer das ganze Thefillingebot ist nichts, im Widerspruch mit den Worten der Thora, so ist er nicht straffällig, lehrte er jedoch fünf Paraschioth für die Thefillin, im Widerspruch mit den Worten der Rabbinen, so ist er straffällig, דברי תורה יש בהן איסור ויש בהן היתר יש בהן קולין ויש בהן חומרין אבל דברי סופרים כולן חמורין הן תדע לך שהוא בן דתנינין תמן האומר אין תפלין לעכור על דברי תורה פטור חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרין חייב.

Es ist demnach klar, daß, hätte selbst in der Tat ein solcher Gegensatz, wie der Verf. versichert, zwischen R. Ismael und R. Akiba gewaltet, und wäre statt R. Akibas, R. Ismaels „System" zur Herrschaft gelangt, das Gebiet unserer religionsgesetzlichen Pflichten darum doch heutigen Tages kaum eine um ein Haarbreit verschiedene Physiognomie getragen haben würde, und dürfte schon hier mindestens die Vermutung gerechtfertigt erscheinen, daß, wenn wirklich ein Gegensatz zwischen diesen beiden Meistern der Lehre stattgefunden, diese Differenz kaum irgend in die Tiefe der religionsgesetzlichen Praxis gereicht haben könne.

Wir wollen uns jedoch keineswegs an diesen vorbereitenden Bemerkungen ein Genüge sein lassen, vielmehr die Sätze des Verf. einer vollständigen Prüfung unterziehen.

Die Behauptung des Verfassers läßt sich in wenige Worte zusammenfassen. R. Akiba hatte ein neues System der Gesetzesinterpretation gelehrt, nach welchem Wiederholungen, wie das definitivum cum infinitivo, Partikeln wie את, גם, אך und רק, ה', ו', so wie jedes überflüssige Wort und Zeichen als מיעוטים und רבויים, als Erweiterungen und Beschränkungen des Gesetzes gedeutet wurden. R. Ismael habe diesem Systeme sein einfaches דברה תורה כלשון בני אדם „die göttliche Gesetzgebung der Thora führt eine ganz menschliche Sprache" entgegengesetzt und sämtliche „Erweiterungen" und „Ausschließungen" des Akibaischen Systems verworfen und während R. Akiba „also eine Menge Deutungs- und Folgerungsregeln zu denen Hillels und Nachums hinzugefügt", habe R. Ismael nur die 13 Hillelschen Regeln als Norm gelten lassen.

Fragen wir jedoch unsere talmudischen Urkunden nach der faktischen Wahrheit dieser Behauptung, so finden wir unzweideutig, daß R. Ismaels Gegensatz zum R. Akiba sich rein nur auf ein paar ganz bestimmte Formen beschränkte, daß er aber im übrigen ganz so wie R. Akiba, — und fügen wir sofort hinzu, wie alle Vorgänger des R. Akiba, der gar nicht als Schöpfer eines neuen Systems in dieser Hinsicht dasteht, — Partikeln und Pleonasmen, Worte und Silben gedeutet.

Man prüfe die Sätze:

Rosch Haschana 9, a: תישבתו שבתכם שבתות מניין (לתוכבת חול על הקדש) ת"ל תשבתו, ימים טובים מניין ת"ל שבתכם הא כיצד כל מקום שיש בו שבות (לרבות שביעית תוספ' עש') מוסיפין מחול על הקדש.

Sabbath 27, a: תנא דבי ר' בגד אין לי אלא בגד צמר ופשתים, מניין

לרבות צמר גמלים וצמר ארנבין וכו' ת"ל או בגד . (ת'דב'ר'י ור'י אחד הוא עי' קידושין לוב. מגילה בג,א. ועי' תוספ'פסחים ה'א. וע'ישי' ביצה כט,א. ד"ה תנא דבי שמואל).

Sabbath 114, a: ממעט ר' מו' דשבתו ישאין חלבי יהב' קרבין בשבת

Nidda 43 b: ר' מנינא מ"ל, מדברי סימאי מנה הכתוב שתים (שתי פעמים וזב) וקראו טמא שלש וקראו טמא הא כיצד שתים לטומאה ושלש לקרבן.

Joma 58, a: ת'דבי ר' את כל כלי השרת וגו' שני כלים ושירת אחת ע"ש

Sucka 34, b: ר' אומר פרי עץ הדר אחד כפת תמרים אחד ענף עץ עבות שלשה ערבי נחל שתים ע"ש.

Jebamoth 94, b: באש ישרפו אותו ואתהן איתו ואת אחת מהן דברי ר'

„ 100, b: דרש ר' והיא לא נתפשה היא מיעוטא ע"ש

Kethuboth 33, b: תנא דבי ר' ושכחו או מכרו או לרבות את השליח

Kiduschin 57, b: דריש שדה השדה לצפוני מצורע שמותרין כשדה

Nasir 25, a: דרש ר' רק למיעוט ולד חטאת והמורת אשם

„ 48, a: לאבו ולאמו אינו מיטמא אבל מיטמא הוא למת מצוה וכו' וכו' ע"ש היאך ממעט ומרבה ר'.

Sotha 3, a: ור'י לה יטמא ואין מטמא לאיברים

„ 28, a: דרש שלשה פעמים נטמאה דכתיבי בסוטה

Baba Kama 64, b: תנא דבי ר' במים במים ב' פעמים אין זה כלל ופרט אלא ריבה ומיעט וריבה.

„ „ 84, a: דרש קרא יתירא כן יתן בו ע"ש

„ „ 85, a: ריפוי דתנא ביה קרא (פי' דשנה עליו הכתוב) למה לי מיבעי ליה לכדתנא דבי ר' ורפא ירפא מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות ע"ש בתוספ'.

„ „ 94, a: דרש תעזוב יתירא ע"ש

Sanhedrin 4, b: לטטפת לטטפת לטוטפות הרי כאן ארבע דברי ר' ר' ישמעאל, הרי ס'ל לר' שאם למסורה ודרש אף חסירות ויתירות ואפשר אף גורעין ומוסיפין והדרשין ע"ש בתוספ' דם שפך לרבות את הנודק.

„ 34, b: דרש ר' כי נזר שמן משחת א' עליו למעט וכו' והוא אשה בבתוליה וגו' לרבות ע"ש.

Schewuoth 14: ר' אומר ונעלם ונעלם שתי פעמים לחייב על העלם טומאה ועל העלם מקדש.

Sebachim 107, a: ואליהם תאמר דרש ו' לעדב פרשיות

„ „ „ דרש או לחלק, ואשר ישחט יתירא לרבות שחישת עוף בחוץ וזה הדבר למעט מולק.

Chulin 42, a: דרש דבי ר' זאת התורה ואת מיעוטא

„ 49: דרש ר' את כל החלב לרבות חלב שעל גבי דקין וקיבה

Menachoth 34, a: דרש ר' מזוזה מיעוט מזוזה שתים כשהוא אומר מזוזות בפרשה שניה הוי רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט לחייב בית שאין לו אלא פתח א'.

Keritoth 4, a: ע"ש היאך דרש שם אליבא דר' יתירא דקרא

Themura 17, b: דרש רק למעט ולד ותמורת חטאת ואשם מהקרבה

Negaim 12, 3: וחלצו את אבנים אין פחות מב' אבנים מניין אפי' נראה על אבן אחת ת"ל ומראיהן שפל מן הקיר ואפי' על אבן אחת (ת"כ).

Und solchen Tatsachen gegenüber wagt der Verf. zu behaupten, nach R. Ismael „führe die göttliche Gesetzgebung der Thora eine ganz menschliche Sprache," und deshalb „verwerfe er durchweg sämtliche Herleitungen R. Akibas, die sich auf ein scheinbar überflüssiges (pleonastisches) Wort, eine müßige Silbe oder gar einen einzelnen Buchstaben stützen," und lasse „nur die 13 Hillelschen Regeln als Norm gelten"!!!

Wie sollte er auch! Ist es doch auch ohnehin eine ebenso durchweg faktische Unwahrheit, daß R. Akiba Schöpfer, oder auch nur Ausbildner dieser Interpretationsweisen gewesen, oder daß in ihnen seine Eigentümlichkeit und seine epochemachende Größe zu suchen sei.

Wir haben bereits im zweiten Heft dieses Jahrgangs S. 66*) R. Akibas Lehrer, R. Elieser b. Hyrkanos betrachtet und dort gefunden, wie dieser nicht nur bis zur völligen Vernichtung des vom Verfasser erdichteten Bildes seiner Lehrweise die Gesetzesdeutungen überhaupt, sondern auch insbesondere die hier dem R. Akiba eigentümlich aufgebürdeten רבויים ומיעוטים vollständig handhabt, und nimmt sich dem gegenüber die vom Verf. S. 61 gegebene geistreiche Hypothese: „Die eigentümliche Methode R. Akibas bei Ermittelung neuer Halachas mag wohl auch R. Eliesers Mißbehagen an ihm erregt haben," lächerlich genug aus. Versündigt sich der Verfasser doch auch ohnehin dort in seiner, den reinen Spiegel der von ihm behandelten Charaktere fortwährend mit dem Fliegenschmutz seiner Erdichtungen betupfenden Manier an dem Verhältnis dieses Meisters zu seinem Jünger. Er hat die Quelle vor sich und gibt sie getrübt und entstellt wieder. Er erzählt mit Hinweisung auf Jeruschalmi Pesachim VI. 3., eine Quelle erzähle, daß R. Akiba dreizehn Jahre Zuhörer R. Eliesers gewesen war, ohne von ihm einer belehrenden Antwort gewürdigt worden zu sein. Hören wir die „Quelle", so lautet sie: שלש עשרה שנה עשה ר' עקיבא נכנס אצל ר' אליעזר ולא היה יודע בו וזו היא תחילת תשובתו הראשונה לפני ר' אליעזר

*) Siehe S. 432 u. f. dieses Bandes.

und was sagt sie uns? Dreizehn Jahre verbrachte R. Akiba als Zuhörer bei R. Elieser, ohne daß dieser ihn kannte*). Und warum kannte er ihn nicht? Weil, wie die Quelle erzählt, dies der erste Einwurf war, den R. Akiba gewagt. Bis dahin war er schweigender Zuhörer gewesen, hatte also R. Elieser gar keine Gelegenheit gegeben, seine Tüchtigkeit kennen zu lernen. War es ein Wunder, daß R. Elieser keine große Meinung von dem dreizehn Jahre schweigsamen Jünger gehabt? Man sieht, die Erzählung des Verfassers, daß R. Elieser den R. Akiba keiner belehrenden Antwort gewürdigt, ist eine, dem klaren Inhalt der „Quelle" widersprechende, unwahre Erdichtung. Dies jedoch nebenher. Wir haben hier nicht unwahre Charakterschilderungen, sondern unwahre Lehr-Entwickelungsgeschichten zu prüfen. Ein Blick in die S. 66 dieses Jahrg. dargelegten Lehrsätze**) des R. Elieser zeigt also das System bei seinem Lehrer, dem angeblichen Feinde aller Gesetzdeutungsmethoden, in voller Blüte, als dessen Schöpfer wir, nach dem Verfasser, R. Akiba betrachten sollen.

Ein fernerer Blick in die 2. Jahrg. S. 207 ff.***) dargelegten Sätze der Schule Schamais, — die sich durch Sätze der Hillelschen Schule wohl noch um das Doppelte vermehren ließen, — zeigt aber sofort auch, daß diese Akibaischen Deutungsweisen überhaupt etwas ganz allgemein Anerkanntes waren und durchaus nicht zu der Eigentümlichkeit dieses und jenes Lehrers gehörte. Wir finden ja hier die angeblich Akibaischen רבויים und מיעוטים bereits bei beiden Schulen in ganz gewöhnlicher Anwendung.

Ja, was noch mehr ist, so wenig gehören diese Art Schriftdeutungen zu den Eigentümlichkeiten des R. Akiba, so wenig ist es wahr, daß R. Akiba eben durch diese Partikeln-, Silben- und Buchstabendeutung als Epoche machend dastehe, daß unter den mehr als 600, sage mehr als sechshundert Sätzen, die uns im b. Talmud von R. Akiba aufbewahrt sind, kaum vierzig, also kaum zehn Sätze mehr sich befinden, die eine derartige Deutung enthalten, als wir soeben vom R. Ismael mitgeteilt haben.

Der Verfasser versichert freilich S. 63, R. Akibas Mitwelt sei „überrascht, geblendet und begeistert" von dessen neuer Weise der Ge-

---

*) ידע ביה heißt einfach; Jemanden kennen, wissen was an Jemanden ist, so: ידעיתון ביה דרמאי הוא (ב"מ כח ב'), לא יאמר להם לבו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה ויודע בו שלא מכר מעולם (שם נח ב') חפץ זה יודע אני בו ששוה מאתים (שם נא' ב') und sonst sehr häufig.

) Siehe S. 432 dieses Bandes. *) Siehe S. 478 u. f. dieses Bandes.

setzesdeutung gewesen und verweist auf Sifri Parascha Behaalothecha hin, wo R. Tarphon, der früher R. Akiba überlegen gewesen, (wir wissen nicht woher diese Angabe?) in einem verehrenden Tone zu ihm äußerte: „Wer von dir weicht, weicht von seinem ewigen Leben, was die Überlieferung vergißt, das stellst du durch deine Deutungen wieder her." Allein hätte der Verfasser, die von ihm zitierte Stelle, so wie die ganz ähnliche Sebachim 13 geprüft, er würde gefunden haben, daß (mit alleiniger Ausnahme des את ד אלדך תירא, worauf wir noch zurückkommen) dort, sowie in sonstigen Stellen, wo uns R. Akiba als Epoche machend mit den Worten: „ר"ע ולימד, עד שבא, so glaubte man, bis R. Akiba kam und lehrte" aufgeführt wird, es gerade nicht derartige Schriftdeutungen sind, auf die R. Akiba seine Lehre stützte, er vielmehr entweder die Tiefen des einfachen Textes hervorhebt, oder eine der Hillelschen Deutungsregeln anwendet, oder endlich nur aus seiner umfassenden Kenntnis der Halacha das Erforderliche zur Präzisierung einer Überlieferung hervorhebt, deren Sinn seinen Zeitgenossen unklar geworden. Betrachten wir diese Stellen:

An der vom Verfasser zitierten Stelle: Sifri Behaalothecha 75 zu Nummeri K. 10, V. 8. hatte R. Tarphon gelehrt, daß auch Leibesfehler habende Priester zum Posaunenblasen tauglich wären. R. Akiba aber widersprach dem und begründete seine Lehre vermittelst גזרה שוה: נאמר כאן כהנים ונא' להלן כהנים וגו', also vermittelst einer Hillelschen Regel. R. Tarphon berief sich in unwilliger, heftiger Weise darauf, daß er mit eigenen Augen seinen mütterlichen Oheim, der an einem Fuß lahm gewesen, das Posaunenblasen hat verrichten gesehen. R. Akiba erwiderte ihm, das möge wohl am Neujahr, Versöhnungstage oder Jobel gewesen sein, worauf R. Tarphon ausrief, wahrlich du hast Recht, Heil dir Abraham, daß ein Akiba von dir entstammt. Tarphon hat es gesehen und vergessen, Akiba hat nur geforscht und trifft das Richtige. Wer von dir läßt, läßt gleichsam von seinem Leben.

Sebachim 13a hatte R. Akiba ebenfalls vermittelst גזרה שוה נאמר כאן בני אהרן ונאמר להלן בני אהרן וגו' seine Lehre nachgewiesen, daß nicht nur זריקה, das Sprengen, sondern schon קבלה, das Auffangen des Blutes vom geschlachteten Opfertier von einem mit seinen Dienstkleidern bekleideten untadeligen Priester, בכהן כישר ובכלי שרת, geschehen müsse. R. Tarphon beteuerte hingegen, er habe eine Überlieferung, daß ein Unterschied zu suchen sei, להכחין הפרש, zwischen קבלה und זריקה, er wisse aber diesen Unterschied nicht näher zu erläutern. R. Akiba aber erwiderte, er wolle ihn erläutern und wies einen solchen dreifachen

Unterschied in anderweitig begründeten Halachoth nach. Worauf ebenso R. Tarphon seine Bewunderung mit dem Ausruf kundtat: Wahrhaftig, du bist nicht rechts noch links von der Wahrheit gewichen. Ich hatte eine Überlieferung und wußte sie nicht zu erläutern, du forschest und triffst das mit der Überlieferung übereinstimmende Richtige u. s. w.

Maaßer Scheni K. 5, V. 8. בראשנה וכו' עד שבא ר"ע ולימד וכו', und worauf gründete sich diese neue Lehre des R. Akiba? Einfach darauf, daß die Früchte vor dem מירוח noch nicht unter den Begriff קדש, und somit nicht unter die Vorschrift בערתי הקדש zu fassen sei.

Nedarim 25 b. בראשנה וכו' עד שבא ר"ע ולימד וכו', zu welcher Stelle Jerusch. Nedarin I, 1 die einfache Erläuterung gibt, daß sowohl R. Akiba als R. Ismael, diesen von R. Akiba zuerst gelehrten Satz in dem Ausspruch כ כל היוצא מפיו יעשה enthalten fanden, indem dort das Gelübde als eine Gesamteinheit begriffen werde, deren Bestand an das Bestehen eines jeden Teils derselben geknüpft sei נדר שהותר מכללו הותר כולו.

Ebenso Baba Mezia 62 a. שנים שהיו מהלכין וכו' דרש בן בטורא מוכב שישתו שניהם וכו' עד שבא ר"ע ולימד והי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חבירך In allen diesen Fällen wird der Kundige keine Spur von den angeblich Akibaischen Deutungen finden, vielmehr in allem nur eine tiefere und prägnantere Auffassung des Textes erkennen.

Selbst die Stelle Sotha 27 b, auf welche der Verfasser hinweist: כו ביום הדש ר"ע וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא אינו אומר טמא אלא יטמא לטמא אחרים למד על כבר שני שטמטמא את השלישי אמד ר' יהושע מי יגלה עפר מעיניך ר' יוחנן בן זכאי שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר כבר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא והלא ר"ע תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא שנ' כל אשר בתוכו יטמא, auch diese Stelle, in welcher die ganze Meisterschaft R. Akibas gefeiert wird, zeigt diese rein nur in scharfblickender Gründlichkeit der Textinterpretation. Vergleichen wir nämlich die ganze Stelle Levit. K. 11, V. 24—40, so finden wir (mit alleiniger Ausnahme des V. 38), die erste Stufe der טומאה, die nicht nur tome ist, sondern auch die Tuma weiter leitet durch „יטמא", ausgedrückt הנוגע בהם יטמא, הנוגע בנבלתם יטמא, u. s. w., überall wird durch das Verbum im Futuro ausgedrückt, daß damit eine neue Stufe beginnt. „טמא", aber sehen wir zur Bezeichnung des Zustandes gebraucht, in welchem die Tuma schon geschwächt ist, um zu sagen, daß sie noch nicht ganz geschwunden, daß der Gegenstand noch tome sei, יכבס בגדיו וטמא עד הערב, u. s. w. überall zur Bezeichnung der Stufe טבול יום auf welcher, חולין gegenüber, die Mitteilbarkeit

der Tuma schon aufgehört und die Stufe בכול begonnen. R. Akiba weist nun darauf hin, daß wenn im Vers 33 für den Inhalt des irdenen Gerätes auch nur die Stufe des בכול und nicht die Stufe der sich weiter mitteilenden Tuma eintreten sollte, es entschieden כל אשר בתוכו טמא heißen würde, und dies umsomehr, da in der Fassung des Verses die erste Wirkung auf das Gerät ganz übergangen und nur am Ende ihrer Folge ואותו תשברו ausgedrückt ist, der Irrtum daher nahe liegt zu glauben, der Inhalt erhalte die Tuma unmittelbar vom שרץ und sei sogar ראשון; indem nun gleichwohl der Ausdruck ישמא gewählt ist, so ist damit unzweideutig gesagt, daß der Inhalt des Gefäßes, wenngleich שני, doch vollständig eine neue Tumastufe beginne und עושה שלישי sei.

Es ist aber ferner aus dieser Stelle klar, wie R. Akibas Größe nicht darin bestanden, wie das die Schilderung des Verf. enthält, aus „Flickworten", Wort- und Silbensplittern neue Halachoth bis ins Unendliche zu erzeugen, sondern auf Grund des mündlich überlieferten Inhalts des Gesetzes den Text in seiner Tiefe zu erfassen, und in dem schriftlichen Text die Hinweisungen auf diesen mündlich überlieferten Inhalt nachzuweisen. R. Jochanan b. Sakkai hatte auch die Überlieferung, daß שני עושה שלישי, allein er hatte dafür nur eine unsichere Ableitung durch ק"ו und fürchtete daher, die überlieferte Halacha könnte einmal späteren Geschlechtern entgehen. Durch R. Akibas Textinterpretation war die Erhaltung der Halacha gesichert, (siehe Talmud babli und Jerusch. zur St.).

Aber die Stellen alle, durch welche der Verf. in der Note den schroffen Gegensatz des R. Akiba und R. Ismael bewiesen, bewiesen, daß R. Akiba aus jedem Eth und jedem Waw eine neue Halacha produzierte, R. Ismael aber allen diesen Akibaischen Deutungen entschieden entgegengetreten und nur seine 13 Hillelschen Regeln gelten lassen wollte? Prüfen wir diese Stellen und was sie beweisen. Sie liefern wiederum nichts, als die traurigsten Beweise der unerhörten Ungründlichkeit und Leichtfertigkeit, die wir bereits als charakteristische Eigentümlichkeit dieser historischen Forschungen kennen. Ihrer Betrachtung sei jedoch die nächste Nummer bestimmt.

2.

Die in der ersten Nummer dieses Artikels*) dargelegten Tatsachen haben uns gezeigt, daß die Urkunden des Talmuds ganz in derselben

*) S. 466 u. f.

Weise wie von R. Akiba, so auch von R. Ismael Partikel-, Silben- u. s. w.-Deutungen überliefern, daß diese Deutungen in ihrem Ursprunge weder auf R. Akiba noch auf R. Ismael zurückzuführen seien, wir sie vielmehr schon im Munde R. Elieſers und überhaupt im Munde der Schamaischen wie der Hillelschen Schule in voller Anwendung finden und daß endlich eine Prüfung der zahlreichen uns von R. Akiba vorliegenden Sätze weder eine besondere Vorliebe für derartige Deutungen bei diesem Meister der Lehre beurkunden, noch überhaupt seine Epoche machende Größe in ihnen erkennen lassen. Schon diese Prüfung ergibt das völlig Irrige der uns in dieser Geschichte von R. Akiba und dessen Bedeutung für die angebliche Lehrentwickelung gegebenen Charakteristik.

In noch traurigerer Blöße stellt sich uns jedoch diese ganze „historische" Arbeit dar, wenn wir nunmehr die Stellen prüfen, durch welche die gegebene Charakteristik dieser beiden Thanaim bewiesen werden soll. Ihre Grunddifferenz, sagt die Note, betrifft die Pleonasmen im biblischen Text, von denen R. Ismael behaupte דברה תורה כלשון בני אדם, und sie daher „als nichts weiter denn als rhetorischen Sprachgebrauch, als syntaktischen Redeschmuck betrachtete", während R. Akiba darin „wesentliche Bestandteile der Gesetzesbestimmungen, Traditionen und Handhaben für neue Folgerungen sinnvoll anzudeuten" erkannte.

Sofort aber schon die Belegstelle, die der Verf. aus den „vielen im Jeruschalmi enthaltenen Belegstellen für diese Differenz" ausgehoben, j. Nedarim I, 1. hätte ihn, wenn es ihm überall darum zu tun gewesen wäre, seine Belegstellen gehörig mit prüfendem Auge anzuschauen, belehren müssen:

a) daß R. Ismael nur hinsichtlich einer ganz bestimmten Form der Pleonasmen, nämlich der Wiederholung desselben Ausdrucks z. B. des definitivum cum infinitivo, des verbum cum substantivo verbali, oder auch des wiederholten substantivi, also איש איש, ידר נדר השב תשיב, differiert, sonstige Pleonasmen aber ganz so wie R. Akiba deutet. Obgleich nämlich R. Ismael dort in ידר נדר keine besondere Andeutung findet, so findet er dieselbe doch in נדר נזיר להזיר . מה מקיים heißt es dort, מה מקיים ר'י נדר נזיר להזיר? Antwort: מכאן שאדם קובע עליו נזירות בתוך נזירתו! Und so ist überhaupt der Satz דברה תורה כלשון בני אדם durchaus kein allgemeines Prinzip, sondern wird im ganzen Talmud nur hinsichtlich der eben angedeuteten Formen gebraucht. So erklärt z. B. R. Schimeon (Baba Mezia 31 b) ד'ת' כ' ב' א' und deutet doch (Bechoroth 6 b) die Partikel את, und die Wieder-

holung des Wortes גמל, und (Horioth 5a) den Artikel ה. Ebenso R. Jehuda (Aboda Sara 27a) und deutete doch (Sotha 17a) und (Horioth 5a) ה sowohl als למעט und לרבות und Sanhedrin 17a) sogar ו׳. Selbst der spätere Amorai Abaji, den der Verf. sicherlich nicht als einen Feind der Deutungen darstellen wird, erklärt sich (Mackoth 12a) dafür, daß ד׳ת׳ כ׳ ב׳ א׳! Ja, hätte der Verf. nicht den wissenschaftlichen Ernst der Forschung gescheut, er hätte gefunden, daß selbst innerhalb der Ansicht דברה תורה וכו׳, dieser Grundsatz nur mit großer Beschränkung durchgeführt sei, wie dies Tosefoth (Sota 24b) entwickelt. (Siehe auch Magid Mischneh Hilch. Deoth 6.) Daß nach unserer Lesart (Berachoth 31b) אם ראה תראה sogar דברה תורה וכו׳ in der Ansicht des R. Akiba gelehrt wird, wollen wir nur im Vorübergehen bemerken; denn in der Tat ist die Lesart (Sota 26a) entgegengesetzt, und scheint Tosafoth (Sota 24b) auch diese Lesart in Berachoth vor sich gehabt zu haben.

In der Tat aber konnte der Verf. kaum einen ominöseren Ausgangspunkt für seine Beweisführung nehmen, als eben diese Differenz R. Akibas und R. Ismael hinsichtlich der Pleonosmen השב תשיבם העבט תעביטנו u. s. w. Wir bitten den Herrn Verf. uns doch allen Ernstes zu sagen, wer steht denn da eigentlich auf dem gründlichen grammatischen Boden, derjenige, der z. B. wie R. Akiba in allen den (Baba Mezia 31a) aufgeführten Sätzen: השב תשיבם, שלח תשלח, הוכח תוכיח, עזוב תעזוב, הקם תקים, מות יומת, הכה תכה, השב תשיב, חבל תחבול, פתח תפתח, נתן תתן, הענק תעניק, העבט תעביטנו durch dieses infinitivum cum definitivo, den Nachdruck der unbedingten Verpflichtung zur Ausführung der darin gegebenen Vorschrift: „מכל מקום" findet, oder derjenige, der darin nichts weiter, als nichtsbedeutenden Redeschmuck erkennt? Welche hebräische Grammatik lehrt denn den Verfasser nicht noch heute, daß in allen diesen Formen eine extensive oder intensive Verstärkung des Gedankens ihren Ausdruck findet? Oder wird der den grammatischen Gesetzen der hebräischen Sprache gerechter, der z. B. in dem Ausdruck איש איש nichts mehr als im Ausdruck איש findet, oder derjenige, der jenen umfassender als diesen erklärt? Ist denn nicht in der Tat ein Unterschied, ob das Gesetz spricht: wenn jemand dies oder jenes tut u. s. w., oder wenn es sagt jeder, der dies oder jenes tut u. s. w. Will es denn wirklich nicht mit dem letzten Ausdruck einer jeden möglichen Ausnahme begegnen, die bei dem ersten Ausdruck noch denkbar bliebe und ist es da Gesetzesdeutelei, wenn man die Ausnahmen aufsucht, denen ein solcher Ausdruck habe entgegentreten sollen?

So steht es schon beim ersten Schritt ungemein kläglich um diese

Beweisführung. Allein hätte der Verf. seine erste Belegstelle nur genauer angeschaut, er hätte ja sofort gefunden,

b) daß selbst da, wo R. Akiba und R. Ismael wirklich differieren, in den allermeisten Fällen diese Differenz kaum die Oberfläche des wirklichen gesetzlichen Stoffes berührt, ihre Differenz eine rein formale ist, sie über die Halacha selbst meistens ganz übereinstimmen, oder doch nur in kleinen Nüancen verschieden sind, und die ganze Verschiedenheit darin besteht, daß R. Akiba eine überlieferte Halacha auf diese Weise im schriftlichen Text angedeutet, R. Ismael aber diese Andeutung in einer andereu Weise findet, משמעות הדרשין איבא ביניהו, ihre ganze Differenz daher für eine angebliche Weiterentwickelung oder Nichtentwickelung des halachischen Stoffes alle Bedeutung verliert.

So gleich in der vom Verf. zitierten Belegstelle j. Nedarim I, 1. בינוי נדרים שבועות חרמים ונזירות, die R. Akiba in den Pleonasmen ידר נדר השבע שבועה וכו׳ angedeutet findet, findet R. Ismael in ג״ש נדר נדר und im ככל היוצא מפיו, die ganze Differenz ist eine rein formale. Ebenso, — um in dem Gebiete des Jeruschalmi zu bleiben, dem ja der Verf. seine besondere Vorliebe zuwendet — Jeruschalmi Pesachim II, 6: מה שלמד ר״ע מכשל ומבושל למד ר׳ מק׳, — Jebamoth VI, 2: מה שלמד ר״ע מלא יחל לא יחלל יליף ר׳ מג״ש דלקיחה לקיחה, — das. VIII, 1: מה שלמד ר״ע מאיש איש למד ר׳ מג״ש דתושב ושכיר, — Sota VIII, 1: מה שלמד ר״ע מג״ש דלשונות רבויים יליף ר״י מג״ש דנגישה נגישה, — Gittin VIII, 1: מה שלמד ר״ע מונתן ונתן יליף ר׳ מויקח את כל ארצו מידו, — Kiduschin II, 1: מה שר״ע יליף מורצע לרבות שליח יליף ר׳ מאדניו יתירא — Jeder Kundige, der diese und ähnliche Stellen prüft, erkennt sofort, daß dieser in der Geschichte der jüdischen Gesetzeslehre angeblich so tief einschneidende Gegensatz nichts als leeres Hirngespinst sei und wir wieder ein Gewebe in Händen haben, dessen Kette und Einschlag — Spinngewebe ist.

Wie alles das, was der Verf. hier nun ferner von einer alten Differenz vorbringt, die bereits zwischen Nahum aus Gimso und Rechunja b. Hakana hinsichtlich der Partikeln את, אך, גם, und דק stattgehabt haben soll, lediglich ins Bereich der Fabel gehört, in welch unverantwortlicher Weise derselbe dabei den Grundsatz רבוי מיעוט ורבוי mit אתין וגמין דבויין verwechselt, haben wir bereits im fünften Artikel*),

*) Siehe Seite 371 u. f.

klar dargelegt. Wir haben ebenfalls dort bereits das Zitat Geneſis Rabba c 1 und Schebuot 26a beleuchtet und gezeigt, wie gerade R. Akiba die Partikel את in rein ſyntaktiſcher Bedeutung erklärt, und es gerade R. Ismael iſt, der ſich mit dieſer einfachen Erklärung nicht zufrieden erklärt, ja dem R. Akiba über die flache Auffaſſung des göttlichen Wortes Vorwürfe macht und ſeinerſeits eine tiefere Erklärung dieſer Partikeln gibt!!! Wir bitten, das dort Geſagte nachſehen zu wollen und daraus zu erkennen, wie hier wiederum der Verf. ſich im diametralen Gegenſatz zur Wahrheit befindet. Die Worte des R. Ismael ſind jedoch für unſere Frage zu charakteriſtiſch, als daß wir ſie nicht hier nochmals wiederherſetzen ſollten. R. Akiba hatte ihm die Partikel את im erſten Vers der Geneſis nur als Mittel zur deutlichern Bezeichnung des Objekts erklärt, worauf ihm R. Ismael erwiderte: כי לא דבר רק הוא מכם, ואם רק הוא מכם למה שאין אתם יודעין לדדוש בשעה שאי אתם יגעין בו, כי הוא חייכם אימתי הוא חייכם בשעה שאתם יגעין בו, אלא את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות ואת הארץ לרבות אילנות ודשאין וגן עדן.

„Die Lehre iſt euch kein leeres Wort, und wenn ſie leer „erſcheint, ſo liegt's an euch, denn ihr wiſſet ſie nicht zu deuten, „wenn ihr euch keine Mühe darum gebet. Sie iſt euer Leben, „wann? wenn ihr euch darum bemühet!

„את השמים heißt es, um in den Begriff Himmel alle Himmels„körper und את הארץ um in den Begriff Erde alle Erdgeſchöpfe „(ſchon bei der Schöpfung des erſten Tages) mit einzuſchließen!"

Und ganz dieſelben Grundſätze wiederholt R. Ismael im Gegenſatz zu einer — um mit dem Verfaſſer zu ſprechen — „nüchternen" Erklärung des R. Akiba Geneſis Rabba c 22 zum Verſe: קניתי איש את ד' und daſ. c 53 zum Verſe: ויהי אלדי' את הנער! und da wagt der Verf. die Worte hinzuſchreiben: „Im ſchärfſten Gegenſatze zu R. Akiba ließ R. Ismael dieſem Formworte ſeine grammatiſche Bedeutung" und ſieht nicht, daß, wenn es Sifri Numeri, 13, worauf ſich der Verf. berufen, heißt זה אחת משלשה אתים שהיה ר' יהודה בתורה וכו', dies nicht ſagen könne, daß R. J. ſonſtige את überhaupt nicht gedeutet, ſondern, daß eben dieſes את der Stelle eines von den drei את ſei, die R. J. alle in gleichem reflexiven Sinn erklärt.

Wahrhaft koloſſal wird aber — wir hätten bald geſagt — der Wahnſinn, wenn uns nun der Verfaſſer in ganz gemütlicher Ruhe verſichert: „Allein R. Akiba ging noch weiter als ſein Vorbild Nachum

aus Gimso, indem er diese Partikel **niemals** als Casuszeichen, sondern **stets** als Andeutung angesehen haben wollte. היה הדרש כל אתין שבתורה!! Freilich kommt dieser Satz weder im Babli, noch im Jeruschalmi von R. Akiba vor und das ganze ist nur wieder so ein Kunststück der höheren Konjekturalkritik des Verfassers. Allein darüber wollen wir für jetzt mit dem Verf. nicht rechten. Wir möchten nur einigermaßen zu fragen uns erlauben, ob sich der Verf. wohl des kolossalen Inhalts seiner Worte bewußt war, als er dahin schrieb: R. Akiba habe die Partikel Eth niemals als Casuszeichen, sondern stets als Andeutung angesehen haben wollen, hätte aus jedem Eth eine Halacha gefolgert, היה הדרש כל אתין שבתורה, — „Kol Ethin Schebathorah"! — Alle Eth in der Thora — und aus jedem eine halachische Bestimmung herausgefolgert — hat der Verf. nicht recht, den R. Akiba den Mann „der exorbitanten Interpretationen" zu nennen? Sehen wir uns aber nach unserer Gewohnheit die Sätze des R. Akiba im Talmud etwas näher an, verliert die Sache doch etwas von ihrer überwuchernden Ungeheuerlichkeit. Wie viel mag wohl die Partikel „Eth" in der Thora vorkommen? Und wenn nun R. Akiba ein jedes solches Eth gedeutet, wie viele aus einem Eth abgeleitete Halachoth müßten sich nicht unter den mehr als sechshundert uns vom R. Akiba aufbewahrten Sätzen befinden? Wir würden uns schon nicht wundern, wenn alle 600 nichts als Kindlein gedeuteter Eth wären. Mindestens müßten wir doch ein paar armselige Hundert erwarten. Wie viele finden sich aber in Wirklichkeit vor? So weit wir gefunden — **gar keins**!! Wir glauben, einen Preis auf noch eine halachische Deutung eines Eth von R. Akiba außer der einen einzigen: את ד' אלהיך תירא לרבות ת"ח setzen zu dürfen! Wir haben keine zweite gefunden.

Die Phantasie des Verf. ist aber unersättlich. Nicht genug, dem armen R. Akiba die Deutung eines jeden Eth in der Thora aufgebürdet zu haben, soll derselbe auch noch „das so häufig vorkommende Einleitungswort לאמר gedeutet und dadurch der Deutung ein weites Feld geöffnet" haben; es heiße ja (Sifri zu N. 5. 6): ר"ע אומר כל מקום שנאמר בה לאמר צריך לדרש! Allein wir bitten den Verf. uns auch nur **eine einzige** Halacha zu nennen, die R. Akiba aus irgend einem לאמר abgeleitet hätte! Auch dort zur Stelle findet sich nichts dergleichen*). Es ist klar, daß R. Akiba

*) Im Eingang zur Mechiltha geben R. Ismael, R. Elieser und R. Akiba, jeder eine Deutung des לאמור, die aber in keiner Weise die Halacha berührt.

nicht mit diesem Satze gesagt habe, überall sei das Wort לאמר zu deuten; sondern jede Stelle, die mit לאמר eingeleitet ist, sei dadurch als eine solche bezeichnet, die der erläuternden Forschung bedürfe. Es ist wahrlich traurig, solche Armseligkeiten widerlegen zu müssen.

Es sind aber diese angeblichen Überschwenglichkeiten nicht nur in Bezug auf R. Akiba eine vollständige Unwahrheit; sie sind auch in Beziehung auf den Talmud überhaupt nicht wahr. Von den vielen Hunderten von Eth, die in der Thora vorkommen, glauben wir kaum, daß die in der Halacha gedeuteten zwanzig bis dreißig übersteigen. Von allen den Eth-Deutungen des Schimeon oder Nechemia aus Emmaus, Kidduschin 57a ist uns ferner keine einzige als namentlich von ihm herrührend, aufbewahrt. Die einzige Eth-Deutung, die wir von Nachum aus Gimso, Chagiga 12a, durch den Mund seines Schülers, R. Akiba kennen, ist, wie wir dies bereits wiederholt nachgewiesen, vollkommen syntaktischer Art, berührt übrigens in keiner Weise die Halacha, ist vielmehr, ebenso wie die von R. Ismael aus Bereschith Rabba bekannten, rein agadisch, so wie ja auch das Akibaische Wort: את ד' אלהיך תירא, לרבות תלמידי חכמים oder לרבות הורתו mehr der Agadah angehört. Und so liegt die Vermutung nahe, daß die Eth-Deutungen des Nachum aus Gimso und des Schimeon oder Nechemjah aus Emmaus, von denen es allerdings heißt: שהיו דורשין כל אתין שבתורה, entweder rein syntaktische Erklärungen waren, oder dem bei weitem größten Teile nach der Agada angehörten und für die gesetzliche Halacha keine Bedeutung hatten. Nur so dürfte es sich erklären lassen, weshalb von allen diesen Deutungen kaum einige auf die Nachwelt gekommen sind.

Die halachischen Deutungen eines jeden לאמר sind aber vollends ein Traum. Uns ist nur das schöne Wort des R. Mosia (Joma 4b) erinnerlich: מנין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עך שיאמר לו לך אמור שנאמר וידבר ד' אליו מאהל מועד לאמר, daraus, daß selbst dem Moscheh bei jedem Gesetzabschnitte ausdrücklich bemerkt wurde: לאמר, es werde ihm dies gesagt „damit er es weiter mitteilen solle", könne man schließen, daß niemand irgend etwas von einem andern ihm Mitgeteiltes ohne dessen ausdrückliche Einwilligung einem andern weiter mitteilen dürfe. Uns ist keine sonstige halachische Deutung eines לאמר bekannt. Wir zweifeln, ob sich noch eine finde. Die aus jedem לאמר herzuleitenden Deutungen gehören in das Reich der Märchendichtung dieser Geschichte.

Interessant ist aber wiederum die Verstümmelung, die sich die talmudischen Urkunden von der Hand dieses Historikers zu Gunsten seiner eingebildeten Charakteristiken gefallen lassen müssen. Ein recht

drastisches Beispiel für seine Behauptungen führt uns der Verfasser Seite 70 aus Sanhedrin 51b vor: „R. Akiba folgerte z. B. die „Todesstrafe durch Feuer für eine verheiratete ehebrecherische Priesters„tochter aus einem Buchstaben, darauf entgegnete ihm R. Ismael: „„„Also wegen dieses Buchstabens willst du den Feuertod verhängen „lassen?““ אמר ר"ע ישמעאל אחי בת ובת אני דורש א"ל ר' ישמעאל וכי — מפני שאתה דורש בת ובת נוציא את זו לשריפה? Haben wir nicht da die ganze Extravaganz des R. Akiba? Um eines Buchstaben, eines Waw's willen, den Feuertod? Und vertritt nicht demgegenüber R. Ismael die Rechte des nüchternen gesunden Menschenverstandes? Leider ist nur der Verf. gegen seine Helden so unhöflich, sie nicht ausreden zu lassen. Er hört ihnen zu, so lange ihm ihre Rede behagt und verbietet ihnen die Rede, ignoriert sie wenigstens, wenn sie ihm unbehaglich geworden. R. Ismael sagt nämlich noch ein paar Worte, die der Verf. wohlweislich unterdrückt. So lautet dessen Gegenrede vollständig: וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה אם משמע להביא את הנשואה הביא את הפנויה ואם משמע להוציא את הפנויה הוציא את הנשואה das heißt ja: „Ist hiermit gesagt, die Verheiratete miteinzuschließen, „so müßtest du auch die Unverheiratete mit einschließen; hast du aber „Grund, die Unverheiratete auszuschließen, so ist eben damit auch die „Verheiratete ausgeschlossen!“ Es ist ja somit sonnenklar, daß R. Ismael nicht der Akibaischen Deutung des ובת an sich entgegentritt, sondern nur dem halben Gebrauch, den, seiner Meinung nach, R. Akiba hier von dieser Deutung macht. R. Ismael glaubte nämlich, R. Akiba sei von der Anwendung der auf ארוסה beschränkenden ג"ש zurückgetreten und meinte, in solchem Falle müßte der ohnehin ganz allgemein lautende Text וכת כהן כי תחל וגו' unbeschränkt auch auf פנויה Anwendung finden. רבי ' סבר מדקאמר ליה בת ובת ש"מ הדר ביה מג"ש (siehe das.). Es ist dies so sonnenklar, daß ja sogar dort ausdrücklich vom Talmud gefragt wird: מיבעי ליה לכדתני וכו' Antwort: ור' ישמעאל האי בת ובת מאי דריש ביה? Hier erkennt also R. Ismael die Deutung des בת ובת ganz wie R. Akiba an und die Differenz liegt in ganz andern Gründen. (Siehe auch R. Moscheh aus Regensburg und Jizchak in Tosafoth, Jebamoth 68b und wenn am Schlusse daselbst gleichwohl die Möglichkeit zugegeben wird ועוד יש לומר דר'ישמעאל לא דריש וזין וכו', spricht doch der klare Inhalt der Worte des R. Ismael selbst für die erstere Auffassung.) Ohnehin ist, wie gewöhnlich alles, so auch diese Frage durch die Darstellung des Verfassers gerade auf den Kopf gestellt. Wer das Werk liest, muß meinen, R. Ismael habe hier, als Mann „des logischen

Systems", als Mann des „nüchternen Verstandes" den einfachen Wortverstand des Textes vertreten, und R. Akiba habe sich mit seiner exorbitanten" Interpretation davon entfernt. Und es ist doch gerade entgegengesetzt. Der Text des schriftlichen Gesetzes lautet: ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף (Levit, 21, 9). Der Wortlaut des Gesetzes umfaßt also eine jede Priestertochter, die unverheiratete sowohl, als die angetraute und verheiratete ארוסה ונשואה, פנויה; R. Ismael, der, durch מה מצינו dies Gesetz auf ארוסה beschränkt, entfernt sich am weitesten vom Wortlaut; R. Akiba aber, der durch ג"ש einerseits und רבוי anderseits nur פנויה ausschließt, bleibt dem Wortlaut am nächsten, ja, würde nach derjenigen Ansicht, die nicht R. Eliesers Satz פנוי הבא על הפנויה וכו' teilt, den Wortlaut der Schrift vollständig erschöpfen! Bedürfte es ferner eines Gegenstückes zu dieser Stelle, so würden wir den Verfasser auf חמותו לאחר מיתת אשתו hinweisen, die nach R. Ismael der שריפה unterliegt, auf Grund את אחת מהן, אתהן nach R. Akiba aber unbestrabt bleibt!! (Sanhedrin 76 b).

Liegt uns hier wiederum eine Probe der leichtfertigsten Ungründlichkeit vor, mit welcher diese Historie zusammen geschrieben ist, so gibt im folgenden der Verfasser den Beweis, wie ihm selbst das einfachste Verständnis des פשט הגמרא in einem Grade abhanden gekommen, den man selbst einem בר בי רב דחד יומא nicht verzeihen würde.

Er erzählt zuerst, eine weitere Differenz zwischen R. Ismael und R. Akiba habe darin bestanden, daß nach R. Ismael die nicht in der Schrift ausdrücklich angegebenen, sondern lediglich aus Schriftfolgerungen und Deutungen gewonnenen Gesetzesbestimmungen nicht so viel Kraft und Gewißheit haben, um sie wiederum als Prämissen zu neuen Folgerungen zu gebrauchen, während R. Akiba denselben auch in diesem Falle Gleichberechtigung zuerkannte, und verweist auf j. Kiduschin I, 2. עד כדון כר"ע דאית ליה למד מן הלמד וכו'. Abgesehen nun, daß sie dort auch nur in משמעות דורשין differieren, so ist überhaupt der Satz in der allgemeinen Bedeutung, wie ihn der Verfasser nimmt, durchaus unwahr. Die Differenz, hinsichtlich des למד מן הלמד ist durchaus nur auf die einzige Ableitungsregel היקש beschränkt, so daß nach R. Ismael דבר הלמד בהיקש selbst bei חולין nicht חוזר ומלמד בהיקש so wie dies bei קדשים allgemein anerkannt ist. (Siehe Sebachim 50 b. Schebuoth 9 a und Raschi das. Siehe auch Sebachim 57 a). Ist's doch gerade R. Ismael, der selbst bei קדשים lehrte, daß דבר הלמד בהקש חוזר מלמד בק"ו, ja, der für diesen folgenreichen Satz den

einzigen Gewährsmann bildet!!! Siehe Sebachim 41a, 49. 50*). Wenn aber der Verfasser nun noch beifügt: „Vergl. Nasir 57a, wo R. Akiba aus einer Halacha eine Schlußfolgerung formuliert קל וחומר מהלכה!", so verdient dies eine doppelte Rüge. Einmal: wollte nur R. Akiba als Schüler vor R. Elieser und R. Josua eine solche Schlußfolgerung formulieren, wurde aber von beiden belehrt, daß man aus einer Halacha keine קל folgere. Sodann handelt es sich ja dort gar nicht darum, auf einer „aus Schlußfolgerung und Deutung gewonnenen Gesetzesbestimmung" eine neue Folgerung zu bauen, sondern gerade umgekehrt aus einer Gesetzesbestimmung, die nicht durch Schlußfolgerung oder Deutung, sondern nur durch sinaitische Tradition, הלכה למשה מסיני, feststeht, eine Schlußfolgerung zu bilden! Ja! die Schlußfolgerung wird ja dort nur gerade deshalb zurückgewiesen, weil die eine der Prämissen nicht durch „Schlußfolgerung oder Deutung" aus dem schriftlichen Gesetze abgeleitet ist; die Stelle schlägt daher der Behauptung des Verfassers geradezu ins Angesicht und ist dieses Zitat somit eine doppelte Misère.

Wahrhaft gedankenlos ist aber, was nun folgt.

„Es scheint, sagt der Verfasser, daß R. Akiba seine Theorie so „weit auf die Spitze getrieben hat, gefolgerten Halachas auch so viel „Sanktion und Gewißheit einzuräumen, daß sogar Leibesstrafe dadurch „verhängt werden dürfe. Denn jener Grundsatz: אין עונשין מן הדין, weil „wie Nachmani richtig bemerkt, bei Schlüssen Irrtümer möglich sind, hat „nur R. Ismael zum Urheber. (j. Abada Sara Ende): דר' ישמעאל אמר למדין מק"ו ואין עונשין מק"ו „woraus eben hervorgeht, daß R. Akiba ein „Gegner desselben war." Welche Gedankenlosigkeit liegt nicht in diesen Sätzen! Ist denn die Schlußfolgerung קל וחומר eine der sogenannten Akibaischen Interpretationen? Ist sie nicht eine der von R. Ismael vorgetragenen Hillelschen Regeln und zwar eben gerade die, die am meisten das vom Verfasser ihnen erteilte Prädikat: „logisch einleuchtend" verdient, und auf die also ein Mann des „logischen Systems", wie der Verf. den R. Ismael nennt, am meisten Gewicht legen mußte! Und nun siehe, gerade den nach dieser Regel gewonnenen Resultaten vertraut R. Ismael weniger, als zum Beispiel der גזרה שוה, dieser ganz äußerlichen, der sogenannten Akibaischen durchweg analogen Interpretation! Dazu ist das Zitat höchst unglücklich. Einmal läßt sich daraus, daß dort R. Ismael genannt ist, gar nicht schließen, daß nur er dieser

*) j. Sota V, 2. דן ר' דין מן הדין כליטר ק' מק' Siehe daselbst. Komment. מראה פנים.

Ansicht sei, denn dort ist eben R. Ismaels Ansicht zur Erklärung seines eigenen Satzes: אמרה תורה שחוט שלי בשלי וכו' notwendig. Ferner ist's gerade ein Fall, wo unbestritten niemand עונש verhängen würde. Es betrifft dort nämlich einen ganz neuen Issor: חולין בעזרה, wo auch die אפי' למאן דאמר עונשין מן הדין אין מן הדין nur zu finden wäre und אזהרה מזהירין מן הדין (Makkoth 17 b). Doch das Unbegreiflichste steht unten in der Note.

Der Verfasser hatte es doch gefühlt, daß es doch ein bischen stark sei, so ohne weiteres daraus, daß R. Ismael lehrt אין עונשין מק"ו, R. Akiba zu seinem Antipoden zu machen, ohne dafür irgend einen Beweis zu liefern.

Diesen Beweis soll nun die Note geben. Aber man ahnt oft nicht, welche Kluft zwischen einem Text und seiner Note gähnt. Im Text scheint dem Verfasser doch noch vorgeschwebt zu haben, daß die Frage, ob עונשין מן הדין nur dem ק"ו (und höchstens noch dem מה מצינו, siehe רשבא, Chulin zu Fol. 99 b, wo beiläufig noch zu lesen ist, daß nach (אין לוקין על ק"ו ומה מצינו ר"ע gilt, die übrigen מדות aber außer Frage sind. In der Note ist aber dieses Bewußtsein schon ganz geschwunden und dort der Grundsatz אין עונשין מן הדין zur Verwerfung sämtlicher מדות, namentlich auch des גזרה שוה angewachsen, also, daß daraus, daß ר"ע einen עונש aus גזרה שוה herleitet, bewiesen worden, daß er den Grundsatz אין עונשין מן הדין nicht anerkannt habe!!! „Daß R. Akiba", lehrt die Note, „diesen Grundsatz nicht anerkannt hat, geht aus einer andern Stelle „hervor. Denn daß auch בתו מאנוסתו gleich בתו מנשואתו sei, wird von „הנה הנה זמה זמה hergeleitet, (Sanhedrin 77 a, Jebamot 3 a, j. Jebamot „XI, 1); daß aber auch aus dieser Herleitung Strafe gefolgert „werden kann, schreibt Jeruš. ausdrücklich R. Akiba zu. לעונש מנין אמר „ר' שמואל בר יצחק הנה מהנה זמה מזמה עד כדון כר' עקיבא כר' ישמעאל (מנין?)" Hier wird doch nach des Verfassers eigenen Worten עונש nur aus ג"ש hergeleitet, und hinsichtlich dieser Herleitung ists doch nirgends und von niemandem in Frage gestellt. Die Schülerhaftigkeit wächst aber noch, wenn man bedenkt, daß eben dann durch diesen Satz zugleich erwiesen wäre, daß R. Akiba den Grundsatz אין עונשין מן הדין **vollkommen** und selbst da, wo der ק"ו nur eine גלוי מלתא בעלמא ist, **anerkennt**. Denn eben nur, **weil** er diesen Grundsatz **anerkennt**, bedarf er der Herleitung הנה הנה זמה זמה, sonst wäre ja בתו מאנוסתו durch בת בתו מאנוסתו von ק"ו gegeben. Siehe Sanhedrin 76 a!! Siehet man nun aber die Stelle j. Jebamot XI, 1, aus welcher die obigen Worte zitiert sind, im Texte selbst an, dann begreift man es erst vollends

nicht. Denn dann ist ein dreifaches klar: 1) daß dort in Jeruschalmi nicht עונש בתו מאנוסתו, sondern הנה הנה זמה זמה vor עונש בת בתו מאנוסתו hergeleitet wird; 2) daß R. Ismael diese Strafe ganz so wie R. Akiba vermittelst ג"ש herleitet, R. Akiba aus הנה הנה זמה זמה, R. Ismael aus הנה מאתהן! (Das: מנין? ist vom Verfasser interpoliert, im Texte steht es nicht. Es ist dort keine Frage, die eine prinzipielle Differenz voraussetzte, sondern einfach erzählender Indicativ: עד כדון כר"ע כר' ישמעאל תני ד' הנה מאתהן ועונש אזהרה; 3) endlich, daß dort im Jerus. עד כדון בת בתו בתו מנין וכו' entweder durch ק"ו das dann als bloßes גלוי מלתא wie nach Abaji Babli Sanhedrin 76a zu fassen ist, (da es sonst ja selbst אזהרה מן הדין sein würde!) abgeleitet, oder nach R. Ismael, der das אין עונשין מן הדין selbst auf einen solchen ק"ו ausdehnt, in dem Verse וכת איש כהן כי תחל לזנות וכו' gefunden wird, eine Interpretation, die der Verfasser einem Mann des „logischen Systems" und der Interpretation des „gesunden Menschenverstandes" schwerlich verzeihen dürfte.

Und wollte man ihm zu allerletzt das ganze Irrtümliche zugeben, so hätte man selbst hier, wo, wie der Verf. sagt, R. Akiba sein System auf die Spitze getrieben haben soll, wieder nur ein Beispiel wie nur מישמעות דורשין א"ב, wie die ganze Differenz den eigentlichen Lehrinhalt gar nicht berührt בתו מאנוסתו ist R. Ismael ebenso wie dem R. Akiba אסור und unterliegt demselben עונש und sie differieren nur darin, was das beiden durch Überlieferung gleich Feststehende im Schriftlichen seine gesetzliche Hinweisung finde.

Wie sehr alle diese Differenzen größtenteils nur von formaler Bedeutung sind, dafür liefert gleich der erste Satz, mit welchem der Verfasser die Charakteristik des R. Ismael beginnt, und den wir noch nicht betrachtet haben, einen lehrreichen Beleg. „Einer seiner Grundsätze lautete": sagt der Verf. (S. 69), „die traditionellen Bestimmungen dürfen nicht zu den ausdrücklichen Worten der Schrift in Widerspruch stehen u. s. w. Nur in drei Fällen hebe die überlieferte Halacha den Sinn des schriftlichen Gesetzes geradezu auf, in allen andern Fällen aber müsse sich jene diesem unterordnen". Sehen wir aber die Quelle an, Babli Sota 16a, so sehen wir sofort, R. Ismael habe hier durchaus keinen Grundsatz ausgesprochen. Er berichtet nur בג' מקומות הלכה עוקרת מקרא. Es ist aber hier auch durchaus nicht von einem Gegensatz der Halacha-Deutung zu dem schriftlichen Texte die Rede; sondern eben nur von der Halacha, für die sich keine Andeutung im Texte finden läßt, die daher rein als ה'למ'ם dasteht. Dafür bürgt schon die vollständige Fassung dieses

Satzes im Jerusch. Kiduschin I, 2. Dort lautet er vollständig בשלשה מקומות הלכה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש. Es ist also klar, wie dies auch schon dort aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß hier nur von der spezifischen Halacha ohne Andeutung im Texte die Rede ist, und steht dies demnach in gar keiner Beziehung zu der angeblichen prinzipiellen Differenz zwischen R. Ismael und R. Akiba. Für diese vier Sätze aber, darauf wollten wir besonders aufmerksam machen, finden sich jedoch von R. Akiba und anderen Herleitung im Texte. Obgleich nun aber R. Ismael diese Herleitungen nicht anerkennt, so stimmt er doch ganz hinsichtlich der gesetzlichen Bestimmungen überein. Ihm bleibt nur das reine Halacha, was R. Akiba und den andern durch die aufgefundenen Herleitungen Midrasch geworden. (Siehe Jerusch. daselbst und Raschi im Babli Sota.)

Will man aber schon eine Charakteristik dieser beiden Thanaim hinsichtlich dieser meist nur formell differierenden Interpretationsweisen suchen, so findet man gerade von R. Ismael Sätze, die der Deutung den Spielraum bedeutend erweitern. Es ist R. Ismael, der (Sanhedrin 34a) die Vieldeutigkeit der Schrift in dem Satze lehrt: וכפטיש יפוצץ סלע וכו' מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, — der (Chulin 66a) כלל ופרט, lehrt, selbst wenn nicht דמי כללא בתרא לקמא, — der (Niddah 22b) lehrt, daß גזרה שוה, selbst, wo sie nur מופנה מצד אחד ist, למדין ואין משיבין, — der endlich (das.) durch den Grundsatz זו היא שיבה זו היא ביאה der Anwendung der ג"ש den weitesten Spielraum eröffnet.

— — —

R. Akiba und R. Ismael bilden den letzten Gegensatz und der Sieg des ersteren über den letzteren den Schlußakt in der angeblichen Entwickelungsgeschichte der Gesetzerklärung, der nach dem Vers. der Gesetzerforschung den bleibenden Typus aufgedrückt hätte. Wir sind dem Verfasser Schritt für Schritt gefolgt und haben ihm mit den Urkunden in der Hand das völlig Irrige seiner Darlegungen nachgewiesen. Im völligen Widerspruch mit der vom Verfasser gegebenen Geschichte trägt vielmehr, wie wir gesehen, die Gesetzerforschung der ältesten Zeit wesentlich dasselbe Gepräge der spätern. Die Gegensätze des Vers. sind entweder erdichtet, oder bloß formaler Natur, wodurch in keiner Weise der Gesetzinhalt in seiner Tiefe berührt wird. Wir begleiten nun noch den Verfasser bis zum Abschluß des letzten Thanaim-Geschlechts und betrachten die Charakteristiken, die er noch von den übrigen Heroen der Mischna uns gegeben.

XII.

Der lyddensische Beschluß.

Die Meister der Lehre, deren Überlieferungstreue und reinsten Ernst einer objektivsten Wahrhaftigkeit wir in den vorigen Artikeln gegen die Insinuationen dieser Geschichte zu vertreten hatten, welche überall nichts als ein Spiel subjektiver Sympathien und Antipathien hineindichtet und zu diesem Ende die historischen Quellen unserer talmudischen Vorzeit mit der oberflächlichen Willkür eines phantasiereichen Romandichters mißbraucht, diese Meister der Lehre waren noch berufen, die Wahrhaftigkeit ihrer Überlieferungen und den Ernst ihrer Lehre mit der ganzen Schwere ihres Märtyrertums zu besiegeln. Sie waren die Zeitgenossen jenes beispiellosen Barkochbaschen Aufstandes, in welchem zum zweiten und — letzten Male das jüdische Häuflein die Gewalt und Wut der römischen Kriegsmacht, vor deren Schwert die Welt zitterte, herausforderte und deren vereinigten, sieggewohnten Legionen mit einer Tapferkeit und Heldenkühnheit sondergleichen jahrelang die Stirne bot. Wie durch eine Zaubermacht stand in kurzem ein neu verjüngter jüdischer Staat der staunenden Welt gegenüber und da dieser nun dennoch nach hartnäckigstem Kampfe der römischen Übermacht erlag und Rom zum zweitenmal über Judäa triumphierte, da kannte die Wut der Rache keine Grenzen und um die wegen ihres unbeugsamen Freiheitsgefühles doppelt verhaßten Juden für immer in ihrer einzigen Lebensseele zu vernichten, ward mit antiochäischer Raserei gegen jede Erfüllung jüdischer Religionsgesetze und mit doppeltem Ingrimm gegen das Lehren der Lehre und der Überlieferung gewütet. Qual und Marter, Tod und Verderben wurde von Hadrian durch seine Beamten und deren Handlanger gegen jeden Juden, der das Gesetz erfüllte und insbesondere gegen jeden Meister der Lehre geschleudert, der das Gesetz lehrte und die Tradition weiter überlieferte. Diese Zeiten der Geserah und Schemad schildert der Verfasser mit lebendigster Teilnahme und man fühlt es ihm an, wie sehr er selber von der Seelengröße, die er schildert und von der opferfreudigen Hingebung unserer talmudischen Heroen ergriffen ist. Und wahrlich, wenn etwas geeignet gewesen wäre, den Verfasser von dem Geiste jener befangenen Täuschung zu befreien, der seine Muse bei Abfassung dieser Geschichte gewesen, an dieser Stelle hätte er über seine eigenen Phantasien stutzig werden müssen. Wahrlich, war denn in der Tat, was diese Meister des Gesetzes als göttliche Überlieferung vom Sinai überantwortet, und was wir noch heute als solche verehren, nichts,

als das Erzeugnis ihrer eigenen aus den Gestaltungen der Zeiten und der persönlichen Neigungen und Bestrebungen hervorgegangenen geistigen Geburten, war das Prinzip ihrer Forschung nichts als ein subjektives Spiel eines mehr oder minder begabten sanguinischen oder „nüchternen" Genies, woher die Begeisterung dafür Tod und Marter zu dulden, woher der Entschluß daran das Leben und mehr noch als das Leben zu setzen? War die Lehre und die Tradition, welchen der Krieg auf Leben und Tod gekündigt war, waren sie Menschenwerk, waren sie Erzeugnis subjektiver Spekulation, so war es ja eine Torheit, dafür sein Leben hinzuopfern, so war es ja Wahnsinn, ja ein Verbrechen, die Traditionserhaltung dessen mit qualvollstem Tode zu erkaufen, was ja zu jeder Zeit begabte Geister und Phantasten wieder aus sich „zeitgemäß" herzustellen im Stande gewesen wären, so hatte Papus b. Juda recht, wenn er dem R. Akiba das tollkühne Wagnis als Torheit vorwarf, trotz des kaiserlichen Verbots, Lehrversammlungen mit seinen Schülern zu halten, so war es eine lächerliche Verschwendung und eine tolle Bravour, um hohen Preis einen Boten zu kaufen, der mit listiger Verkleidung sich unter die Kerkermauern R. Akibas wagte, um durch verstellten Hausiererruf eine Gesetzanfrage zum R. Akiba gelangen zu lassen und auf diesem Wege Entscheidung zu schaffen, so war R. Juda b. Baba ein Wahnsinniger, der, um die Kette der Tradition zu retten, im Anblick der römischen Söldner sieben Jüngern die Semichah erteilte und diese Rettung des Gesetzes mit dem Tode unter den Lanzenstichen der Häscher bezahlte. Nein, nein! Was sie empfangen und tradierten, war ihnen Gottes Wort, dessen Erhaltung und Überlieferung die Summe ihres Lebens ausmachte; darum fand sie der bittere Ernst der martervollsten Tode so fest und todesmutig und darum glaubten sie nicht umsonst gelebt zu haben, wenn sie mit ihrem Tode den ihnen anvertrauten Gottesschatz für die Nachwelt ihres Volkes hinüber gerettet.

Für die Anschauung unseres Historikers geht aber dieser ganze ernsteste Ernst verloren. Mitten in die ergreifende Schilderung dieser prüfungsvollen Verfolgungszeit läßt ihn seine Manier nicht, Sätze der allgemeinsten und weitesten Tendenz, und die als integrierende Bestandteile des göttlichen Gesetzes und in seinem Inhalt nachgewiesen überliefert sind, als aus dem politischen Drange der Zeiten resultiert zu lehren, und dieser Kitzel einer neuen Kombinationserfindung verleitet ihn, Texte teils im vollendeten Widerspruch mit den Quellen aufzufassen, teils ihnen einen Inhalt unterzuschieben, den jede besonnene hermeneutische Kritik als unwahr verwerfen muß.

Der Verf. erzählt uns, S. 184 ff.:

„Die trübseligen Jahre, welche infolge dessen über das Judentum von dem Falle Bethars bis über den Tod Hadrians hinaus heraufbeschworen waren, heißen das Zeitalter des Religionszwanges, der Gefahr und der Verfolgung (Gesera, Sekana, Schemad). Die strengen Dekrete und die noch strengere Auslegung waren ein harter Schlag für die Übriggebliebenen. Die Gewissenhaften waren ratlos, wie sie sich in dieser kritischen Lage zu benehmen hätten, ob sie, streng an der religiösen Praxis festhaltend, ihr Leben dafür einsetzen, oder ob sie, Rücksicht nehmend auf die ohnehin gelichteten Reihen der jüdischen Bevölkerung, ihr Leben schonen und für den Augenblick sich der harten Notwendigkeit fügen sollten. Einen legitimen Synhedrialkörper gab es zu jener Zeit wohl nicht, welcher die Frage in die Hand nehmen und eine Richtschnur hätte aufstellen können. Die übriggebliebenen Gesetzeslehrer versammelten sich in dem Dachzimmer eines sonst unbekannten Nitsah in Lydda und zogen die Frage über Leben und Tod in Beratung. Unter den Mitgliedern dieser Versammlung werden R. Akiba, R. Tarphon und R. José der Galiläer, namhaft gemacht. Die Versammlung faßte einen Beschluß, welcher von der verzweifelten Lage, in der sich die jüdische Gesamtheit befand, das sprechendste Zeugnis ablegt. Der lyddensische Beschluß bestimmte, um das Leben zu erhalten, dürfe man alle Religionsgesetze übertreten, mit Ausnahme von Götzendienst, Unkeuschheit und Mord. Dieser auffallende Beschluß scheint aber die geheime Klausel enthalten zu haben, im Notfalle zum Schein das Gesetz zu übertreten, oder es irgendwie zu umgehen, im übrigen aber soviel davon zu beobachten, als nur immer möglich wäre."

Und in der Note 24 erhalten wir dazu die Erläuterung:

„Der lyddensische Beschluß in dem Dachzimmer eines Nitsah ist darum so merkwürdig und bezeichnend für die Lage jener Zeit, weil in demselben nicht so sehr eingeschärft wurde, das Leben für die drei Kardinalbestimmungen: Götzendienst, Mord und Unkeuschheit einzusetzen, als vielmehr eine Art Indulgenz erteilt wurde, in Zeiten religiöser Verfolgung sich nicht wegen aller übrigen Bestimmungen des Judentums dem Märtyrertum auszusetzen. נמנו בעליית בית נתזה בלוד על כל התורה אם יאמר גוי לישראל לעבור הוץ מן ע"ז גלוי עריות ושפיכות דמים יעבוד ולא יהרג (j. Schebiit IV, 1. Synhedr. III 6 b, Synhedr. 74 a.) Die Klauseln, welche diesen allerdings allzutoleranten Beschluß illusorisch machten, nämlich der Unterschied zwischen

Öffentlichkeit und Heimlichkeit, zwischen Zwang von seiten des Staates (גזרת המלכות) und dem von einem einzelnen sind erst später hinzukommene Bestimmungen, wie Babli sie selbst unzweideutig auseinandersetzt."

Also nach dem Verf. hätte man in Lydda — von der verzweifelten Lage, in welcher sich die jüdische Gesamtheit damals befand, getrieben — den Beschluß gefaßt, man brauche in Zeiten religiöser Verfolgung, außer für die drei Kardinalbestimmungen, ע"ז ג"ע וש"ד, nicht für die Nichtübertretung aller übrigen Religionsgesetze das Leben zu lassen, man habe vielmehr in solchen Zeiten das Gesetz zu übertreten, um sich das Leben zu retten. Es sei das eine Art Indulgenzerteilung für solche schweren Ausnahmszeiten gewesen, die folglich für jede andere Zeit nicht maßgebend sein kann.

Sonderbar! Die Sätze: אין דבר עומד בפני פקוח נפש „kein Religionsgesetz — mit Ausnahme jener drei Kardinalgesetze — bleibt vor der Rettung des Lebens aufrecht", oder: בכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע וש"ד „Bei Lebensgefahr darf man sich mit allem, außer mit Übertretung jener drei Gesetze, Heilung verschaffen," ja, selbst סכנת נפש דוחה שבת, selbst, wo es auch nur möglicher Weise der Rettung eines Lebens gilt, ist auch das Sabbathgesetz zu übertreten" — diese Sätze alle sind eine im Talmud, und, um des Verfassers willen bemerken wir in beiden Talmuden, so unbestritten und so allgemein, für ganz gewöhnliche friedliche Zeiten geltende Norm, sie werden im Talmud als einfache Grundbestimmungen des göttlichen Gesetzes gelehrt und nachgewiesen, ihre ganz allgemeine theoretische und praktische Geltung liegt im ganzen Talmud an hundert Stellen klar, sie sind noch jetzt fortwährend bei uns z. B. am Sabbath und Jom Kippur und auch bei sonstigen Krankheitsfällen in allgemeinster Anwendung — und mit einem Male entdeckt es diese historische Kritik, oder diese kritische Historie, daß sie nur eine in Zeiten religiöser Verfolgung aus Verzweiflung erteilte Indulgenz gewesen, die aber für friedliche Zeiten und gewöhnliche Umstände keine Geltung haben dürfe! Wahrlich, wenn unsere neuere Kritik sich durch solche erschwerende, Leben bedrohende Entdeckungen berühmt machen wird, so werden ihr unsere nur Erleichterung anstrebenden Zeitgenossen bald den Rücken kehren!

Sehen wir uns nun aber in den Quellen um, so enthalten dieselben das vollendete Gegenteil von der Erzählung des Verfassers. Ausdrücklich erklärt Jeruschalmi wie Babli, daß die lyddensische Entscheidung keine Beziehung zu einer Religionsverfolgung

habe. Ausdrücklich wird vielmehr, sowohl im Jeruschalmi als Babli erklärt, daß wenn ein Religionszwang statthaben soll — מתברין משמדתהן, wie es im Jeruschalmi heißt, oder בשעת גזרה המלכות, wie es im Babli lautet — nicht nur nicht, wie der Verfasser sich ausdrückt, durch jenen lyddensischen Beschluß eine Indulgenz gegeben wäre, sondern unter solchen Umständen und in einer solchen Zeit אבילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור selbst um die geringste religiöse Observanz, beträfe es selbst nur לשנויי ערקתא דמסאנא, die Änderung eines Schuhriemens (Babli), oder למישתי מיא בכלי זכוכית צבועה, wie beim Papus und Julianus Wasser aus einem farbigen Glas zu trinken (Jeruschalmi), das Leben gelassen werden müsse!

Also heißt es im Jeruschalmi. בראשונה כשהיו המלכות אונסת הודו ר' ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה וכו' אמר ר' יעקב בר זבדי קשיתה קומי רבי אבהו לא כן אמר ר' זעירא זר' יוחנן בשם ר' ינאי וכו' נמנו בעליית בית נתזה בלוד על כל התורה מניין אם אמר גוי לישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה חוץ מע"א וג"ע ויש"ד יעבור ואל יהרג הדא הדא דתימר ביני לבין עצמו אבל ברבים אפי' על מצוה קלה אל ישמע לו כגון בפום ולולייעם אחי שנתנו להן מים בכלי זכוכית צבועה ולא קבלו מהן אמר לא אתבון משמדתהן אלא מגבי אדעתין (Sanh. 3).

„Früher als die Regierung einen Zwang ausübte, (daß die Juden ihre Felder auch im Erlaßjahre bestellen mußten, damit sie davon die Abgaben geben konnten) lehrte R. Janai, daß sie das erste Pflügen vornehmen sollten. R. Jakob S. Sabdi sagte hierauf: ich machte hiergegen vor R. Abahu den Einwurf: R. Seira und R. Jochanan haben doch im Namen des R. Janai überliefert, daß man in dem Obergemach des Nitsa in Lydda entschieden, in Betreff aller Gesetze der Thora außer Götzendienst, Unkeuschheit und Mord, wenn ein Heide deren Übertretung fordert, dürfe die Übertretung stattfinden, um das Leben zu retten, dieses sei nur unter vier Augen, aber öffentlich dürfe man selbst um die geringste Mizwa kein Gehör geben, wie Papus und dessen Bruder Julianus, denen man Wasser in einem farbigen Glase reichte, und sie es nicht annahmen, worauf mir R. Abahu erwiederte: (in dem Falle des R. Janai) hatte man nicht die Absicht, sie zum Abfall von ihrem Religionsgesetze zu zwingen, man hatte nur die Absicht, sich die Erhebung der Abgaben zu sichern."

Es ist demnach evident, daß nach dem Jeruschalmi bei einem öffentlichen Religionszwange man auch nicht die geringste religiöse Observanz verletzen dürfe, um sich vom Tode zu retten.

Im Babli lautet die Stelle also:

אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק נימנו וגמרו בעליית בית נתזא בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז וג"ע וש"ד כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלכות אבל בשעת גזרת המלכות אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור כי אתא רבין אמר ר' יוחנן אפי' שלא בשעת גזרת מלכות לא אמרו אלא בצינעא אבל בפרהסיא אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור מאי מצוה קלה אמר רבא בר רב יצחק אמר רב אפי' לשנויי ערקתא דמסאנא (Sanh. 74 a.).

„R. Jochanan überlieferte im Namen des R. Simeon S. Jozadak: Im Obergemach des Nitsa in Lydda wurde abgestimmt und entschieden: Wenn man in Beziehung auf alle Übertretungen der Thora zu jemandem spräche: übertritt, so wirst du nicht getötet, so übertrete er und lasse sich nicht töten, außer bei Götzendienst, Unkeuschheit und Mord. Als R. Dime (von Palästina nach Babylon, siehe Chulin 106 a) kam, sagte er im Namen des R. Jochanan (dessen Schüler er war): Dies ist nur für Zeiten gelehrt, in welchen keine Religionsverfolgung stattfindet, aber in Zeiten einer Religionsverfolgung muß man selbst um die geringste Mizwa lieber den Tod leiden, als sie übertreten. Als Rawin (von Palästina) kam, sagte er im Namen des R. Jochanan: selbst in Zeiten, in welchen keine Religionsverfolgung stattfindet, haben sie dies nur für eine nichtöffentliche Übertretung gelehrt, aber öffentlich muß man auch dann lieber den Tod leiden, als nur die geringste Mizwa übertreten. Was heißt eine geringe Mizwa? Rawa S. d. R. Izchak erklärte es im Namen Rabs: selbst nur die Änderung eines Schuhriemens."

Wiederum ist daher evident, daß nach dem Babli zur Zeit einer allgemeinen Religionsverfolgung, בשעת גזרת המלכות weder öffentlich, noch unter vier Augen die geringste Übertretung gestattet sei, um sich vom Tode zu retten, ausdrücklich wird die lyddensische Entscheidung als **nicht** auf Zeiten religiöser Verfolgung bezüglich erklärt, und der Verfasser hat doch die Stirn im Angesicht solcher evidenten Aussprüche, ja auch ohne die leiseste Spur eines Gegenbeweises, und, wie eingangs bemerkt, im völligen Widerspruch mit allen übrigen hiermit verwandten Sätzen, das gerade Gegenteil zu berichten!!!

Daß diese lyddensische Versammlung überhaupt zur Zeit der hadrianischen Verfolgung stattgefunden, dafür weiß der Verf. auch nicht den Schein eines Beweises zu bringen. Nitsa ist eine sonst unbekannte Persönlichkeit und in Lydda lebten Rabbinen lange vor und nach dieser

Verfolgung. Ja, daß R. Akiba u. s. w. die Mitglieder dieser Versammlung gewesen, ist nur Konjektur aus einer Stelle, die wir noch zu besprechen haben werden.

Wenn daher vom Talmud ausdrücklich erklärt wird, diese lyddensische Entscheidung gelte nicht für Zeiten einer Religionsverfolgung, was hat der Vers. für eine Berechtigung, ja auch nur für einen Schein eines Grundes, das gerade Gegenteil zu behaupten? Nichts als tel est notre plaisir!

Der Verfasser bemerkt freilich zu seiner Rechtfertigung: „die Klauseln welche diesen allzu toleranten Beschluß illusorisch machten, nämlich der Unterschied zwischen Öffentlichkeit und Heimlichkeit, zwischen Zwang von Seiten des Staates und dem eines einzelnen sind erst später hinzugekommene Bestimmungen, wie Babli unzweideutig auseinandersetzt."

Allein diese Bemerkung enthält ebenso viel Unwahres als sie gedankenlos ist.

Nicht als später hinzugekommene Bestimmungen, sondern als Erläuterungen gibt der Talmud diese „Klauseln", wie jeder weiß, der die gewöhnliche Bedeutung des „לא שנו" kennt. Und dann, was heißt dem Vers. das „später hinzugekommene"? Diese erläuternden „Klauseln" stammen aus demselben Munde, aus dem uns überhaupt die Kunde von dieser lyddensischen Entscheidung geworden. Es ist R. Jochanan, der uns das eine wie das andere überliefert. Stammte aber auch diese Erläuterung aus einer späteren Zeit, wie wäre selbst dann der Vers. auch nur irgendwie berechtigt, ihr zu widersprechen? Diese spätere Zeit wäre jedenfalls um die Kleinigkeit von einigen siebzehnhundert Jahren näher zur Zeit der hadrianischen Verfolgungen als unser heutiger Kritiker und wußte daher jedenfalls etwas mehr von derselben und sind deren Berichte jedenfalls etwas zuverlässigere Zeugnisse, als was die gänzlich beweislose Willkür heutzutage in Breslau träumt. Es liegt aber der vollständige Gegenbeweis vor, daß die Unterscheidungen, die der Vers. „später hinzugekommene Klauseln" nennt, keine später hinzugekommenen waren, daß man vielmehr bereits zur Zeit dieser lyddensischen Versammlung diese Unterschiede machte, ja, daß — nach dem Vers. — diese Unterscheidungen schon in dieser Versammlung gemacht waren. R. Ismael war doch sicherlich Zeitgenosse der hadrianischen Verfolgungen, er war ja selber ein hervorragender Märtyrer derselben, und wie der Vers. selber bemerkt, wahrscheinlich ein Mitglied der Versammlung zu Lydda. Nun wohl, die „Klausel", die zwischen dem öffentlichen und privaten Religionszwang unterscheidet, und בפרהסיא,

öffentlich keine Übertreibung gestattet, ist ja von R. Ismael in der Boraitha des Sifri ausgesprochen, die auch zu Sanhedrin 74a vorgetragen ist: תניא אמר ר' ישמעאל מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת אלילים ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג תלמוד לומר וחי בהם ולא שימות בהם יכול אפילו בפרהסיא תלמוד לומר ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי! und stimmt ja eben damit die talmudische Erläuterung, daß jene lyddensische Entscheidung, zu welcher sich R. Ismael durch Gestattung der privaten Übertretung selbst der ע"ז im Gegensatz befindet, eben nur von einem solchen privaten Religionszwang handelt, vollkommen überein.

Dies das Unwahre in dieser Bemerkung. Allein sie ist ebenso gedankenlos als unwahr. Die von R. Dima und Rabin gebrachten Erläuterungen des R. Jochanan sollen, nach dem Verfasser „später hinzugekommene" „Klauseln" sein, durch welche man den „allzu toleranten" Beschluß „illusorisch" machen wollte. Bester! Klauseln, die einen Beschluß „illusorisch" machen sollen, müssen diesen Beschluß zum Scheine wenigstens stehen lassen, seine Ausführung jedoch mit solchen Bestimmungen umgeben, die dieselbe fast oder ganz unmöglich machen. Eine Bestimmung jedoch, die einen Beschluß gänzlich und geradezu aufhebt, kann nur die unbegreiflichste Gedankenlosigkeit Klauseln nennen, durch welche man einen „allzutoleranten" Beschluß „illusorisch" machen wollte. Wäre die Erzählung des Verf. wahr, — wie sie es nicht ist — wäre sie wahr, so wäre der lyddensische Beschluß rein nur für Zeiten der Religionsverfolgungen gefaßt worden, so hätte man nur in der verzweifelten Lage, in der man sich befand, für solche Zeiten eine Art Indulgenz erteilen wollen, in Zeiten religiöser Verfolgung sich wegen aller religiösen Gesetze bis auf drei nicht dem Märtyrertum auszusetzen. Dazu käme nun die Erläuterung des R. Dima und erklärte: diese Entscheidung gilt nur für Zeiten, in welchen keine Religionsverfolgungen statt haben, in Zeiten religiöser Verfolgungen ist aber nicht die **geringste** Übertretung zur Lebensrettung erlaubt, und das wäre nur so eine später hinzugekommene Klausel, die die allzugroße Toleranz des Beschlusses illusorisch machen sollte!! Eine herrliche Muse der Logik, die unsern kritisch-wissenschaftlichen Historikern die Feder führt!! Aber als Gipfel dieser völligen Gedankenlosigkeit, bedenke man: der lyddensische Beschluß hat — nach dem Verf. — für solche seltenen Ausnahmszeiten hadrianischer Verfolgungen die Indulgenz erteilt, zur Lebensrettung das ganze religiöse Gesetz, mit Ausnahme dreier Verbote zu übertreten. Diese Indulgenz erschien den Späteren zu tolerant — und deshalb statuierten sie, daß das, was jener Beschluß nur

für abnorme Zeiten gestattete, die normale Regel für ganz gewöhnliche Zeiten sein sollte! לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלכות! Eine solche Behandlung historischer Texte richtet sich selbst.

Wie aber eine Unwahrheit zur andern führt, so auch hier. Der Verf., der, im Widerspruch mit der historischen Wahrheit, der lyddensischen Entscheidung die Bedeutung unterschiebt, als habe sie für die Zeiten der damaligen Verfolgung eine Indulgenz für die Übertretung fast des ganzen religiösen Gesetzes erteilt, sieht sich vergebens nach Beispielen einer solchen Übertretung um, und in dieser Verlegenheit müssen zwei arme Schüler des R. Josua herhalten, denen eine solche Übertretung — angedichtet wird: „Selbst das Tragen der eigenen jüdischen Tracht", erzählt der Verf., konnte gefährden. Zwei Schüler R. Josuas hatten daher ihre jüdische Kleidung mit der landesüblichen vertauscht; als man sie darüber zur Rede stellte, rechtfertigten sie ihre Nachgiebigkeit mit den Worten: „sich den kaiserlichen Befehlen widersetzen, heiße einen Selbstmord begehen." Wäre das eine treue Erzählung, wie sie einem Historiker geziemt, so hätten wir da allerdings einen schlagenden Beweis von der praktischen Befolgung jener vermeintlichen lyddensischen Indulgenz, und die Bestimmung, in Zeiten religiöser Verfolgung müsse man sich selbst um die „Änderung eines Schuhriemens" totschlagen lassen, stünde in der Tat als eine später nachhinkende „Klausel" da, von der man zur Zeit der wirklichen Verfolgung nichts gewußt hat, ja, der man geradezu entgegengehandelt. Sehen wir aber die Erzählung in der Quelle nach, so findet sich von alle dem dort gar nichts. Kein Wort daran, daß das Tragen jüdischer Kleidung durch kaiserlichen Befehl verboten war. Kein Wort daran, daß die Schüler dem Grundsatz gehuldigt, man müsse, um sich das Leben zu retten, sich den kaiserlichen Befehlen fügen. Vielmehr sagen sie ausdrücklich das Gegenteil. So lautet die Erzählung in Genesis Rabba c. 82.

שני תלמידים משל רבי יהושע שינו עטיפתן בשעת השמד בגץ בהם סדדיוט אחד אמר להם אם אתם בניה של תורה תנו נפשכם עליה ואם אין אתם בניה למה אתם נהרגין עליה אמרו לו בניה אנו ועליה אנו נהרגים אלא שאין דרכו של אדם לאבד עצמו לדעת.

„Zwei Schüler des R. Josua veränderten ihre Kleidung zur Zeit der Verfolgung. Traf sie ein Häscher und sagte zu ihnen: seid ihr Söhne der Thora, so gebt euer Leben für sie hin und seid ihr nicht ihre Söhne, warum laßt ihr euch für sie töten? Da antworteten sie ihm: ihre Söhne sind wir und für sie lassen wir uns töten,

allein es liegt nicht in der Natur des Menschen, sich selbst mutwillig in den Tod zu stürzen."

Es ist hier aus der Erzählung selbst klar, daß die Schüler des R. Josua mit dieser Kleiderveränderung keinen vom kaiserlichen Befehle verbotenen religiösen Brauch übertraten. Der Häscher gibt ihnen das Zeugnis, und sie nehmen es für sich selbst in Anspruch, daß sie sich für das religiöse Gesetz töten lassen. Der Häscher muß also mit dem: „Gebt euer Leben für sie hin" noch ein Mehreres gefordert haben, und eben nur dieses Mehrere weisen sie von sich ab. Es liegt, dünkt uns auf der Hand. Sie hatten ihre Kleidung verändert, um nicht als Juden erkannt zu werden. Es war nicht verboten, jüdische Kleidung zu tragen — dann hätten sie sich darüber על עדקסא דמסאנא das Leben nehmen lassen — es war aber gefährlich, sich als Jude erkennen zu lassen, weil man auf Juden fahndete. Der Häscher, in welchem נימוקי יוסף wohl insbesondere wegen des noch darauf folgenden Gesprächs mit Recht einen Apostaten מומר, erblickt, wirft ihnen dies als feigen Verrat an der Thora vor und meint, als echte Söhne der Thora müßten sie nicht nur sich für die Erfüllung derselben töten lassen, sondern einen solchen Tod freiwillig aufsuchen, sich ihm wenigstens durch keinen Versuch entziehen. Sie aber erwiderten: Wir lassen uns töten, wenn man uns zur Religionsübertretung zwingen will, allein wir stürzen uns nicht mutwillig in die Gefahr und suchen uns das Leben zu erhalten, so lange es ohne Übertretung des religiösen Gesetzes möglich ist. (Siehe נמוקי יוסף, Baba Kama. C. 10.).

Ebenso entstellt gibt der Verfasser die Stelle Baba Bathra 60 b wieder: תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע וכו' ומיום שפשטה מלכות וכו' ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

Nach dem Verfasser habe R. Ismael hier gesagt: „Seitdem das sündhafte Rom harte Gesetze über uns verhängte und uns stört, die religiösen Pflichten zu erfüllen und besonders die Beschneidung auszuüben, sollten wir eigentlich uns Enthaltsamkeit auflegen, nicht zu heiraten, um keine Kinder zu erzeugen; allein dann würde das Geschlecht Abrahams erlöschen. So ist es besser, zeitweise die Religionsgesetze zu übertreten, als Erschwerungen einzuführen, welche das Volk doch nicht beobachten kann."

Der Verfasser zählt hier schon ונמצא zum Nachsatz, und es gehört doch der ganzen Konstruktion zufolge noch zum Vordersatz und heißt offenbar — wie es auch alle Kommentatoren erklären, wir sollten uns

eigentlich nicht verheiraten und so lieber Abrahams Geschlecht von selbst schwinden als dasselbe durch die Verfolgungen und Religionsstörungen der Römer gewaltsam vernichten lassen. Ebenso unrichtig ist das מוטב שיהיו שוגגין u. s. w. wieder gegeben. Es heißt das mit nichten: Es ist besser, zeitweise die Religionsgesetze zu übertreten. Sondern es ist besser, daß das Volk aus Unwissenheit tue, was es dennoch nicht lassen würde, wenn wir es ihm auch verbieten und dann mit Bewußtsein unrecht täte. Es bezieht sich dies offenbar auf das Unrecht, das nach R. Ismael in solcher Zeit mit dem Heiraten geschieht. Eine solche Heirat ist aber keine Übertretung eines Religionsgesetzes, sondern lediglich ein Außerachtlassen eines Verfahrens, das wir uns in solcher Zeit selbst zur Pflicht machen sollten. Auch dies wird von allen Kommentatoren in gleicher Weise genommen und mißbraucht hier wieder der Verfasser den klaren Sinn der Texte zu Gunsten seiner ohnehin falschen Voraussetzungen.

Wenn daher S. 191 der Verf. gerade erzählt: „Wegen gezwungener Unterlassung der Religionspflichten hatten die Gesetzeslehrer selbst das Beispiel gegeben, sich für den Augenblick zu fügen und sich nicht dem Tode auszusetzen" so hat er etwas gesagt, womit er sich schwer an den Manen unserer großen Lehrer versündigte.

Nachdem einmal der Verfasser sich in die Annahme verrannt, es hätten die Lehrer des Gesetzes zur Zeit der hadrianischen Verfolgung gelehrt, man habe um die Erfüllung des göttlichen Gesetzes — mit Ausnahme jener drei Verbote — zur Zeit einer Religionsverfolgung nicht das Leben zu lassen, stand ihm das Faktum im Wege, daß dennoch eben diese Gesetzeslehrer den Märtyrertod für die Thora erlitten, und führt ihn dies wiederum zu, wie sollen wir es nennen, politischer Ausdeutung und Umdeutung einer andern Stelle, die sich aber nicht minder, wie wir sehen werden, vor dem Richterstuhl einer besonnenen Kritik, gegen dieses ganze gewaltsame Pressen unter die Fahne politischer Anschauung sträubt. Die falschen Voraussetzungen, mit denen der Verfasser an die Betrachtung seiner Quellen ging, trübten ihm von vornherein den Blick und ließen ihm die einfachsten Momente entgehen, die sich fast in jeder Stelle, die er seinen Darstellungen zu Grunde legt, gegen ihn mit lautestem Proteste erheben.

Er meint, obgleich die Versammlung zu Lydda beschlossen hatte, um die Erfüllung des Gesetzes habe man zur Zeit der Religionsverfolgung nicht den Tod zu leiden, so habe man doch darauf in einer zweiten Versammlung die Gewissensfrage beraten, ob „man das Gesetzesstudium ebenso wie die religiöse Praxis einstellen dürfe, weil

harte Strafen darauf verhängt waren, und sei der Beschluß einstimmig dahin ausgefallen, daß die Theorie mehr Wichtigkeit habe, weil sie die Praxis wieder zu beleben im Stande sei, wenn jene für den Augenblick verhindert ist." Infolge dieser zweiten Entscheidung hätten nun die Gesetzeslehrer, die sich wegen der Praxis nicht dem Tode ausgesetzt, für die Theorie, für das Gesetzesstudium hingeopfert.

Wäre allerdings in Lydda ein solcher zweiter Beschluß gefaßt worden, so müßte in der Tat zuvor die Praxis der Gewalt der Verfolgung preis gegeben worden sein, der Verfasser müßte dann freilich mit seiner Auffassung jener ersten lyddensischen Entscheidung recht haben, und beide Talmude, die, wie wir gesehen, diese Entscheidung ganz entgegengesetzt erläutern, hätten — gefabelt.

Sehen wir jedoch die Stelle an, in welcher der Verfasser einen Bericht über einen solchen zweiten Beschluß findet. Sie ist Kiduschin 40 b. Sifri zu Deut. 11. 13. M. Cantic zu V. 2. 14. und lautet, Kiduschin 40 b. also:

וכבר היה ר' טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד נשאלה שאילה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול נענה ר' עקיבא ואמר לימוד גדול נענו כולם ואמרו לימוד גדול שהלימוד מביא לידי מעשה

im Sifri: וכבר היו ר' טרפון ור' יוסי הגלילי ורבי עקיבא מסובין בבית עדוד נשאלו מי גדול וכו' נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה.

Zuvor wird im Sifri ganz allgemein und aus den verschiedensten Stellen das Verhältnis der Theorie zur Praxis, des Studiums zur Erfüllung des Gesetzes erläutert und nachgewiesen, wie sowohl der Zeit nach die Lehre der Erfüllung vorangegangen, als auch die Vernachlässigung des Gesetzesstudiums noch herbere Rüge in dem Munde der Propheten als die Übertretung des Gesetzes gefunden. Daran schließt sich das: וכבר היה וכו'.

„So saßen einmal R. Tarfon und Gesetzeslehrer (R. Jossi der Galiläer und R. Akiba) im Obergemach des Nitsa in Lydda (im Hause des Arud) am Tische zusammen. Da ward vor ihnen die Frage aufgeworfen (da wurden sie gefragt): Ist das Studium größer, oder ist die Praxis größer? R. Tarfon antwortete, die Praxis ist größer. R. Akiba aber antwortete, das Studium ist größer: denn das Studium führt zur Praxis.

Also diese Stelle, die, wo auf sie in beiden Talmuden hingewiesen wird, in ganz allgemeiner Beziehung verstanden ist, hat nach dem

Verf. die historische Bedeutung, daß dort zur Zeit der hadrianischen Verfolgung in buchstäblichem Sinne die Lebensfrage zur Entscheidung gestellt war: ob man um das Studium des Gesetzes ebenso wenig, wie um die Erfüllung desselben das Leben zu lassen habe? Und hätte die einstimmige Antwort entschieden, man habe allerdings das Leben zu lassen, weil תלמוד מביא לידי מעשה, weil, nach dieser historischen Übersetzung, „die Theorie die Praxis wieder zu beleben im Stande sei, wenn diese für den Augenblick verhindert ist."

Sehen wir, was diese Stelle selbst zu einer solchen historischen Ausdeutung sagt.

Zuerst ist es in hohem Grade unwahrscheinlich, daß die in dieser Stelle berichtete Versammlung zur Zeit der hadrianischen Verfolgung stattgefunden. Sowohl im Sifri als im Talmud führt R. Tarfon dabei den Vorsitz. Im Talmud wird sogar R. Tarfon ganz allein genannt und die übrigen Mitglieder gehen unter der allgemeinen Benennung: וקנים. Die hadrianische Verfolgung war aber in den letzten Lebensjahren des R. Akiba. R. Tarfon hingegen war R. Akibas Lehrer, jedenfalls dessen weit älterer Genosse. (Siehe Kethuboth 84 b.). Zur Zeit der hadrianischen Verfolgung war R. Akiba durchaus die hervorragendste Persönlichkeit und die erste und höchste Autorität. Schwerlich war da noch R. Tarfon am Leben. In hohem Grade unwahrscheinlich ist es daher, daß zu dieser Zeit eine solche Versammlung unter dessen Vorsitz gehalten worden und dabei R. Akiba nur als zweites oder drittes Mitglied erschienen. Schon der Eingang der Stelle: ר' טרפון וזקנים oder ר' טרפון ר' יסי הגלילי יר' עקיבא verweist den ganzen Vorgang in eine weit frühere Zeit.

Sodann "היו מסובין,,, lautet da der Bericht an beiden Stellen „sie saßen zusammen zu Tische!" Das ist wahrlich nicht die Bezeichnung einer Versammlung von Gesetzautoritäten, die unter dem Eindruck einer Tod und Verderben bringenden Verfolgungszeit zusammen kommt, um eine Frage von dem höchsten Ernst, die Frage über Leben und Tod zur giltigen Entscheidung zu bringen. Sie saßen zusammen zu Tische!! "ונשאלו,, „Da wurden sie gefragt, "ונשאלה שאילה ה בפניהם,, „da wurde vor ihnen die Frage aufgeworfen", sie waren nicht zusammengekommen, um diese Frage zur Entscheidung zu bringen, die Frage wurde zufällig angeregt, als sie zusammen zu Tische saßen!! Und das wäre die Frage gewesen, die damals über Leben und Tod, ja noch mehr, über die ganze Fortexistenz der göttlichen Lehre die Entscheidung habe bringen wollen! Wahrlich, man sollte

meinen, der Berichterstatter habe eine Ahnung von dem historischen Kombinationsspiele gehabt, welches einmal unser Historiker mit seinem Berichte wagen würde, und habe daher ausdrücklich der von ihm berichteten Versammlung diese Tatsache ihrer Zufälligkeit vindiziert, um einem solchen Kombinationsversuche von vornherein die Möglichkeit abzuschneiden.

Ferner „sie wurden gefragt!" „Die Frage wurde vor ihnen aufgeworfen!" Sie brachten die Frage nicht selber zur Sprache, die Frage wurde ihnen von andern vorgelegt — und das soll doch — nach dem Verf. — eine Frage gewesen sein, bei dem eben kein anderer so wie sie selber beteiligt gewesen, die sie sich vor allem selbst schon längst hätten zur Entscheidung gebracht haben müssen, die eben nichts mehr und nichts minder als ihre eigene Hinopferung betraf! Denn es war ja nicht sowohl das Privatstudium, das „Lernen", sondern ganz eigentlich das „Lehren", auf welches die hadrianische Verfolgungswut gerichtet war, in den Lehrern wollte sie die Zukunft Israels vernichten, und eben diese Lehrer hätten mit der Entscheidung dieser Frage, die ihre und ihres Volkes Zukunft in ihrem Schoße trug, gewartet, bis sie bei ihnen zufällig, als sie zusammen zu Tische saßen, von andern angeregt worden!

Wie ferner wurde die Frage gestellt? „מי גדול, תלמוד גדול או מעשה גדול? Was ist das Größere? Ist das Studium größer, oder ist die Erfüllung größer?" So hätte nicht die Frage gestellt sein dürfen, wenn sie des historischen Inhalts gewesen wäre, den der Verf. darin finden möchte. Wäre, wie der Verf. annimmt, bereits entschieden gewesen, man brauche die Erfüllung des göttlichen Gesetzes in Zeiten der Religionsverfolgung nicht mit dem Tode zu erkaufen, und hätte es sich hier nur darum gehandelt, ob vielleicht gleichwohl dem Studium ein höherer Wert innewohne, so daß man dennoch um des Studiums willen den Märtyrertod erleiden müßte, so hätte die Frage lauten müssen: „תלמוד גדול ממעשה או אינו גדול, ist das Studium größer als die Erfüllung oder nicht?" Denn es hätte sich in keiner Weise um die Feststellung des Werts der Erfüllung gehandelt; darüber wäre schon entschieden gewesen; es wäre nur noch in Frage gestanden, ob das Studium der Erfüllung gleichstehe und ihr gleich preiszugeben oder ob dasselbe höheren Werts und selbst mit Aufopferung des Lebens zu erhalten sei. Die zweite Hälfte der Frage: או מעשה גדול, oder ist die Erfüllung größer, ja schon der Eingang der Frage: מי גדול, was ist das Größere? hätte gar keinen Sinn gehabt. So wie die Frage vor

uns steht, muß die Entscheidung nach beiden Seiten offen gewesen sein, und sollte sie entweder nur die dogmatische Ansicht von dem Verhältnis beider zu einander berichtigen, oder für die Praxis die Frage entscheiden: wenn die Gelegenheit zu beiden, zu תלמוד oder מעשה vorliegt, jedoch nur eins von beiden geschehen kann, welches dem andern nachzustehen habe? Eine Auffassung, in welcher diese Entscheidung auch (Jernsch. Chagiga I, 7.) ihre praktische Anwendung findet. Wenn jedoch der Verf. daselbst diese Entscheidung mit dem Ausdruck „נמנו" berichtet findet, und aus diesem Ausdruck in einer Note folgern möchte, daß darin um so mehr ein Nachweis liege, daß die Frage von rein praktischer Bedeutung gewesen sein müsse, so hat derselbe übersehen, wie derselbe Ausdruck z. B. Erubin 13 b vorkommt: ה"ד שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרין נוח לו לאדם שלא נברא וכו' נמנו וגמרו נוח לו שלא נברא וכו'

Wie endlich lautet die entscheidende Antwort? תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה, das hieße nach dem Verf.: „Das Studium hat größere Wichtigkeit, weil es die Praxis wieder zu beleben im Stande ist, wenn diese auch augenblicklich verhindert ist"; aber auch dies bedeuten diese Worte, ohne ihnen großen Zwang anzutun, mit nichten. „מביא לידי" ist immer der Ausdruck für die Wiederherstellung eines zeitweilig gewaltsam unterdrückt Gewesenen. Es ist vielmehr die Bezeichnung für das, was sich naturgemäß aus dem andern entwickelt, so in dem bekannten Satz des R. Pinchas b. Jair תורה מביאה לידי זהירות וכו' und sonst sehr häufig.

So hebt sich jeder Satz dieses ganzen Berichts gegen die vom Verfasser versuchte historische Umdeutung und ruft, um mit R. Tarfon, dem Vorsitzenden dieser in Frage stehenden Versammlung zu sprechen: אל יד בני עמכם! (Bereschith Rabba 91.).

Wir geben schließlich noch dies zu bedenken. Wenn in dieser zweiten lyddensischen Versammlung die Frage besprochen worden wäre, ob man sich durch den angedrohten Tod vom Studium des Gesetzes ebenso wie von dessen Erfüllung abhalten lassen dürfe, und diese Frage durch das Motiv verneint worden wäre, weil durch das Studium auch die zeitweilig gestörte Praxis wieder hergestellt werden könne, so kann unmöglich sich die Frage auf das Selbststudium des Gesetzes, sondern ausschließlich auf den Unterricht anderer im Gesetze sich bezogen haben. Denn sagen zu wollen, man dürfe sich im Studium des Gesetzes nicht stören lassen, wenn man auch sofort darum den Tod zu leiden hätte, weil man durch das Studium auch wieder zur Erfüllung des Gesetzes zu kommen hoffen dürfe, wäre ja vollendeter Unsinn. Der

einmal Getötete kommt nicht mehr zur Erfüllung des Gesetzes — מת חפשי מן המצות — und war sein Studium, um das er den Märtyrertod gelitten, nur privates Selbststudium, so kommen auch andere durch dasselbe nicht zur Erfüllung. Wäre daher die Auffassung des Verf. wahr, so konnte nur ausschließlich von dem Unterrichte an andere, "לאגמודי„, wie es im Talmud heißt, die Rede gewesen und höchstens hierfür die Höherschätzung entschieden sein. Nun aber unterscheidet der Talmud scharf zwischen מיגמד ולאגמודי, zwischen dem Selbststudium und dem Unterrichte anderer und gestattet durchaus keinen Schluß von dem einen auf das andere, wendet aber unzweideutig die in Frage stehende Entscheidung auf das Selbststudium des Gesetzes an, und steht somit die Auffassung des Verf. auch von dieser Seite als völlig verworfen da. (Siehe Baba Kama babli 17a, Megilla 27a, Jerusch. Chagiga I, 7.).

Mit welcher Flüchtigkeit übrigens auch, selbst in untergeordneten Dingen diese Geschichte gearbeitet ist, dafür tritt auch hier wieder ein auffallendes Beispiel hervor. „Eine alte Nachricht erzählt von zehn Märtyrern", sagt der Verf., „welche für das Gesetzesstudium geblutet haben; sie sind auch unter dem Namen Märtyrer von Lydda bekannt —" und verweist auf Pesachim 50a. Sehen wir jedoch die Stelle ein, so steht dort ausdrücklich, daß unter dem Namen „Märtyrer von Lydda" **nicht** diese zehn Märtyrer zu verstehen seien! Dort heißt es nämlich:

הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן ומאן ניגהו אילימא ר' עקיבא והבירו משום הרוגי מלכות ותו לא אלא הרוגי לוד.

Die Märtyrer R. Akiba und seine Genossen sind doch eben jene zehn Märtyrer, עשרה הרוגי מלכות, deren Andenken die Überlieferung feiert und diese werden hier ganz ausdrücklich von den „Märtyrern von Lydda" unterschieden. —

Ein Wort an Herrn Kirchheim.

Auf unsere ersten beiden im Oktoberheft d. J. erschienenen Artikel über das Grätzsche Geschichtswerk, deren erster doch nur das allgemeine Exposé enthält, zu welchem alle folgenden erst die motivierende Begründung bringen sollten, hat Herr Raphael Kirchheim, fast als echter Weiser, der bekanntlich משיב דבר בטרם ישמע, sich sofort gedrungen gefühlt, uns einen Erguß seiner kritischen Laune zuzuwenden und denselben in der Zeitung des Judentums Nr. 50 und 51 zu veröffentlichen. In trunkener Vaterfreude an der Konzeption einer so gelungenen kritischen Arbeit, und in der Hast das Publikum des Glückes einer solchen Veröffentlichung teilhaftig zu machen, warf Herr Kirchheim seinen kritischen Erguß in den Briefkasten der Öffentlichkeit und vergaß in einer solchen טרדא של מצוה — denselben mit einer Adresse zu versehen. Weder die Kritik, gegen deren, wie Herr Kirchheim versichert, „verpuffende Brandraketen" er das Werk, und noch mehr die Persönlichkeit des Herrn Dr. Grätz in Schutz zu nehmen sich genötigt sah, noch das Blatt, wo denn diese Brandartikel zu finden seien, fand Herr Kirchheim — wie es doch sonst üblich und nützlich — geraten oder notwendig, näher zu bezeichnen und zu nennen. Wüßten wir keine andere Lösung dieser Sonderbarkeit, Herr Raphael Kirchheim hätte uns fast, wider seinen Willen, stolz machen können. Wir hätten glauben müssen, unsere Artikel über das Grätzsche Geschichtswerk seien ein solch unerhörtes Weltereignis, daß jeder literarische Schulknabe es wisse: im Jeschurun steht eine Kritik des Grätzschen Geschichtswerks! Im Jeschurun hat es jemand gewagt, dem Geschichtswerk des Dr. Grätz den kritischen Handschuh hinzuwerfen! Zum Glück für unsere Bescheidenheit reicht ein Blick in Herrn Kirchheims Pamphlet hin, um uns eine andere Lösung für das Rätselhafte dieses sonderbaren Anonymhaltens des Angegriffenen zu geben. Herr Kirchheim hat nämlich unsere Artikel so

völlig entstellt, hat uns Dinge sagen lassen, von denen in unseren Artikeln auch nicht die leiseste Spur vorhanden ist, hat da, wo er auf die wirklichen Materien eingeht, den eigentlichen Fragepunkt so sehr ignoriert, und so Unhaltbares und nur ihn selbst und seinen Schützling Schlagendes vorgebracht, hat unseren Artikeln Motive untergeschoben, wozu dieselben nicht die leiseste Veranlassung gaben, hat uns, um uns zum Autodafé seiner kritischen Scheiterhaufen zu führen, in echter Dominikanerwut zuvor mit allen Abzeichen des Abscheus und des Hohns so fratzenhaft ausstaffiert, daß er es mit Recht scheuen mußte, seinen Lesern den Weg zur wirklichen Bekanntschaft mit den von ihm angegriffenen Artikeln zu bahnen.

Wir hätten uns daher damit begnügt, unsere Leser einfach auf die in Nr. 50 und 51 d. Z. d. J. stehende Verurteilung unseres ersten und zweiten Artikels von Raphael Kirchheim aufmerksam zu machen, sie zum Lesen derselben dringend einzuladen, und der Einsicht eines jeden verständigen Lesers ruhig die Würdigung dieser kritischen Kalumnien zu überlassen, wenn wir nicht hiervon Gelegenheit nehmen möchten, uns über unsere Stellung solch und ähnlichen Gegnern gegenüber ein für allemal mit einigen Worten auszusprechen.

Wir heben aus dem Wuste feurriler Polissonaden zuvor die wenigen Sätze hervor, in welchen Herr Kirchheim wirklich die von uns in jenen Artikeln besprochene Materie berührt, um zu zeigen, daß er, den eigentlichen Fragepunkt gänzlich ignorierend, nur Unhaltbares und in merkwürdiger Konfusion Dinge vorbringt, die nur ihn selbst und seinen Schützling schlagen.

Herr Dr. Grätz hatte S. 13. 14. 15. seiner Geschichte der Juden von R. Jochanan b. Sakkai, mit welchem er seine historische Galerie eröffnet, erzählt: Bis zum R. J. b. S. sei es „herrschende Ansicht" gewesen, „daß der Synhedrialkörper lediglich innerhalb „der Tempelhalle (Lischchat-ha-Gazit) Befugnis habe, „außerhalb dieser Stätte verliere er aber seinen gesetzgebenden und ge„setzentscheidenden Charakter und höre auf Vertretung der Nation zu „sein. Das Synhedrion und dessen Funktionen galten bis da„hin nur als ein wesentlicher Teil des Tempellebens und „ohne dessen Bestand gar nicht denkbar." Während also nach dieser bis dahin herrschenden Ansicht mit dem Zusammensturz des Tempels auch jede Zentralautorität zur Weiterleitung des Judentums hätte aufhören müssen, sei R. J. b. S. „dieser herrschenden Ansicht entgegengetreten", habe, in Widerspruch mit allen bis dahin geltenden Begriffen,

„die Synhedrialfunktionen von der Tempelstätte abgelöst", sie auf Jabneh übertragen, wo er ein Synhedrion zusammentreten ließ, und es mit der religiösen Machtvollkommenheit bekleidete, die es früher in Jerusalem besessen hatte. Durch diese „Schöpfung" des R. J. b. S. habe derselbe „dem tieferschütterten Volke eine neue Richtung vorgezeichnet" und ihnen „anstatt des Tempels einen neuen Mittelpunkt hingestellt". Die wichtigste Funktion des Synhedrions, die Anordnung des Neumonds und der Festzeiten, sei darauf von Jabneh ausgegangen. Es sollte die meisten religiösen Vorrechte der heiligen Stadt genießen, unter andern das Posaunenblasen am Neujahrstage, der auf einen Sabbath fiele, und habe R. J. b. S. durch noch „eine Neuerung einen wichtigen Schritt getan das Synhedrion selbständig hinzustellen und von der Person des Vorsitzers unabhängig zu machen", indem er „das Kalenderwesen, das früher eine Ehrenfunktion des Präsidenten gewesen war, dem Gerichtshofe allein übertrug." Die Wurzel dieser ganzen reformatorischen Schöpfung, welche in solchem Widerspruch gegen die herrschende Meinung durchzuführen, nur der vollgültigen Autorität des R. J. b. S. gelingen konnte, sei in seiner „freien Ansicht über den Wert der Opfer" zu finden, die ihn erkennen ließ, „daß das Wesen des Judentums nicht unauflöslich an Tempel und Altar gebunden sei, um mit ihm unterzugehen", eine Ansicht, die ihn über die „verzweifelnden Jünger" erhob, und mit welcher er „seine trauernden Schüler über den Verlust der Sühnestätte" getröstet hatte.

Wir haben uns zu behaupten erlaubt, daß an dieser ganzen angeblich reformatorischen Wirksamkeit des R. J. b. S. als Regenerator seines Volkes, kein wahres Wort sei, und haben dies Schritt vor Schritt aus den talmudischen Quellen bewiesen.

Wir haben bewiesen, daß die angebliche „Verzweiflung der Jünger" nichts als Amplifizierung eines gelegentlichen Schmerzausdrucks eines Jüngers sei, der sogar dem Übermaß der Trauer um den Untergang des Tempels selbst beschwichtigend entgegengetreten, daß überhaupt die, angeblich dem R. J. b. S. eigentümliche Ansicht über den beschränkten Wert der Opfer keine andere sei, als die von der ersten Einsetzung der Opfer bis zum letzten Buchstaben des jüdischen Schrifttums überall und immer hervortrete, daß aber diese jüdische Ansicht über den beschränkten Wert der Opfer keineswegs mit derjenigen identisch sei, die in dem Untergange des Tempels und in dem Aufhören der Opfer einen Fortschritt erblicke, und daß eben R. J. b. S. von einem solchen Gedanken vielleicht am allerentferntesten gewesen.

Wir haben **bewiesen**, daß es ebenso wenig herrschende Meinung gewesen, daß der Synhedrialkörper lediglich innerhalb der Tempelhalle Befugnis habe, und das Synhedrion und dessen Funktionen ohne Bestand des Tempellebens gar nicht denkbar gewesen; lediglich die Ausübung der peinlichen Kriminaljustiz דיני נפשות sei an den Sitz des Synhedrions innerhalb der Tempelhalle gebunden gewesen, in jeder andern Beziehung der gesetzgebenden und gesetzentscheidenden Befugnis finden wir die Autorität des Synhedrions nirgends an den Sitz in der Tempelhalle gebunden. Es sei dies eine reine Erdichtung des Verf., die er darum auch hinstellt, ohne auch nur einen Beweis dafür zu bringen.

Wir haben **bewiesen**, daß bereits 40 Jahre vor Zerstörung des Tempels das Synhedrion freiwillig die Tempelhalle verlassen und damit lediglich die Befugnis zur Ausübung der Kriminaljustiz, dieser einzigen an die Tempelhalle gebundenen Prärogative, eingebüßt hatte, weshalb der Untergang des Tempels nicht die mindeste Veränderung hinsichtlich der Synhedrialbefugnis bringen konnte, da außer der Tempelhalle jede andere Örtlichkeit innerhalb und außerhalb Jerusalems in dieser Beziehung ganz gleich geeignet war, R. J. b. S. daher nur einfach auf ganz gesetzliche Weise fortsetzte, was bereits 40 Jahre lang in Jerusalem außerhalb des Tempels bestanden hatte, das Synhedrion daher nicht vom Tempel nach Jabneh, sondern einfach von Jerusalem nach Jabneh wanderte und diesem jamnesischen Synhedrion daher ausdrücklich die Prärogative der Tempelhalle **abgesprochen** wurde.

Wir haben im Vorübergehen darauf hingewiesen, wie ja überhaupt den Zeitgenossen der Zerstörung des zweiten Tempels schon die Erfahrung aus den Zeiten der Zerstörung des ersten Tempels sagen mußte, daß die Existenz und Fortdauer des Judentums keineswegs an die Existenz des Tempels gebunden sei, auch während des babylonischen Exils das Judentum fortbestanden und die von dem Verf. als höchste synhedrale Funktion bezeichnete Anordnung des Neumonds ausdrücklich nach talmudischen Quellen während des babylonischen Exils sogar außer Palästina vorgenommen worden war.

Wir haben endlich **bewiesen**, daß auch alles, was der Verf. über die nun ferneren Vorzüge des jamnesischen Synhedrions und über die angebliche Anordnung und Neuerung des R. J. b. S. vorbringt, durchweg falsch sei und in Widerspruch mit den Ergebnissen der talmudischen Quellen stehe, und auf Grund aller dieser Beweise aus den Quellen erklärten wir diese ganze vom Verf. gegebene Darstellung des R. J. b. S.

und des Synhedrions zu Jabneh für durch und durch irrig und jedes Fünkchens von Wahrheit bar.

Was entgegnet nun Herr Raphael Kirchheim auf alles dies? Womit erweist er unsere Kritik als „in die Luft verpuffende Brandrakete"? Widerlegt er unsere Beweise? Bringt er Beweise für die Richtigkeit der Grätzschen Behauptung? Keineswegs! Er gibt zu, daß nach den talmudischen Quellen allerdings das Recht auf unserer Seite sei; allein nach dem Herrn Raphael Kirchheim ist es lächerlich und zeigt von gänzlicher Unerfahrenheit in der historischen Kritik, wenn man einem historisch-kritischen Historiker gegenüber nach Beweisen in den Quellen „blättere". Nach Herrn Raphael Kirchheim bringt ein historisch-kritischer Historiker sein historisches Schema nach eigener Einsicht und Vernunft schon fix und fertig zu den Quellen mit, und danach sichtet und ordnet er das Material. Was damit kongruiert, besteht, was da nicht hineinpaßt, wird verworfen. Zur Begründung dieser fixen Vernunft-Historia genügt das kleinste Sandkorn, die leiseste von einem Spinnenfuß eingedrückte Spur. Ist aber etwas diesem im voraus fertigen Schema unbequem, so erklärt man es frischweg als eine Privatmeinung und die Quelle als apokryph.

Der historisch-kritische Historiker bedarf zum Ausgangspunkt seines historischen Schemas des Faktums, daß in einer gewissen Zeit, e. g. zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels, die herrschende Meinung gewesen, die ganze Befugnis der obersten Religionsbehörde sei an deren Sitz in der Tempelhalle gebunden, außerhalb des Tempels sei die Existenz des Synhedrions und seiner Funktionen nicht weiter denkbar. Tor aber nun, nach Herrn Kirchheim, der nun verlangte, es solle nachgewiesen werden, daß überhaupt, und daß insbesondere zur Zeit, von der die Rede ist, eine solche Meinung vorhanden, ja herrschend gewesen!

Freilich enthalten die historischen Quellen, und das sind hier allein nur die talmudischen, auch nicht eine einzige Tatsache für diese Annahme, freilich ergibt sich aus ihnen gerade die entgegengesetzte Ansicht, daß nämlich nur in dem Gipfelpunkt seiner Befugnis, in der Ausübung der Todesstrafe überhaupt und an dem seiner Entscheidung zuwider lehrenden Gesetzeslehrer insbesondere, das Synhedrion an den Sitz in der Tempelhalle gebunden war. Was tut's! Herr Kirchheim schlägt die Bibel, Deuteronomium 17, 8—13 auf, und beweist aus der Bibel — daß zur Zeit des N. J. b. S. die in Frage stehende Meinung herrschend gewesen! Dort stehe ja diese Meinung mit deutlichen Worten verzeichnet!

Mit deutlichen Worten, Herr Kirchheim, dort die Bestimmung, daß außerhalb der Tempelhalle das Synhedrion alle Befugnis verliere? Wie? wenn dort nur von dem Synhedrion vorausgesetzt wird, daß es seinen Sitz im Tempel habe, (ja, der Ausdruck: der von deinem Gotte erwählte Ort, bezeichnet in der Bibel nicht einmal immer nur den Tempel, sondern auch ganz Jerusalem ist darunter verstanden, siehe: Deuter: 12, 18. 14, 23, 24, 25. 16, 7, 11.) Wie? wenn höchstens der dort besprochene, spezielle Fall, der mit dem Tode zu bestrafende Widerspruch gegen eine Synhedrialentscheidung, an diesen Ort gebunden wäre? Wir wissen, daß vom Talmud diese Bestimmung der Bibel also aufgefaßt und gelehrt wurde, und wüßten wir auch nicht mehr, so müßte erst Herr Kirchheim beweisen, daß man zur Zeit des R. J. b. S. diese Bestimmung nicht also aufgefaßt und gelehrt habe. Zufällig wissen wir aber noch ein Mehreres. Zufällig ist uns eben durch diesen Talmud die Kunde aufbewahrt, daß zur Zeit des R. J. b. S., und zwar bevor noch die öffentliche Wirksamkeit desselben begonnen, das Synhedrion selbst ganz nach dieser talmudischen Auffassung und Lehre gehandelt habe, also gerade die entgegengesetzte Meinung die herrschende gewesen — und da schlägt uns Herr Kirchheim die Bibel auf? Nicht um das handelt es sich, was Herr Kirchheim und seine Freunde aus der Bibel folgern zu können vermeinen, sondern darum handelt es sich, was man zur Zeit des Talmuds und z. R. J. b. Sakkais Zeit insbesondere aus der Bibel gefolgert hat. Und so lange die in Frage stehende Meinung nicht als die zur Zeit R. J. b. S. herrschende erwiesen wird, erklären wir wiederholt das Faktum, welches Herr Dr. Grätz seiner Erzählung zu Grunde legt, als erdichtet. Aber Herr Kirchheim weist doch auch auf die Mischna Sanhedrin 86 und „auf den Sifri hin, die die Funktionen des großen Synhedrions angeben" und hinzufügen, „denn von dort geht das Gesetz aus für ganz Israel!" In den Mischnioth zum Talmud Babli heißt es: ממנו, von ihm, vom obersten Gerichtshof in der Tempelhalle geht das Gesetz aus für ganz Israel! Liest man aber auch, wie im Sifri und im Talmud Jeruschalmi, משם, von dort, so ist ja nach dem ganzen Zusammenhange damit nichts anderes gesagt, als daß, während es über die andern beiden Gerichtshöfe, am Eingang des Tempelbergs und am Eingang der Vorhalle, noch eine höhere Instanz der Entscheidung gab, der große Gerichtshof in der Tempelhalle die höchste Instanz war, über welche hinaus keine weitere höhere Instanz vorhanden war. Aber wo in aller Welt wäre

daraus zu folgern, daß außer dieser Örtlichkeit das Synhedrion alle Autorität einbüße! Will man aber auch dieses משם urgieren in dem Sinne des: מלמד שהמקום גורם, so ist es ja überall nicht wahr, daß im Sifri und der Mischna von den Synhedrialfunktionen überhaupt, sondern nur von dem speziellen Fall des זקן ממרא gehandelt wird, für welchen in der Tat, wie bereits bemerkt, die Örtlichkeit von wesentlicher Bedeutung war.

Wahrhaft charakteristisch ist aber das, was folgt. Unmittelbar weiter heißt es im Sifri: ובאת לרבות ב"ד שביבנה, überliefert für jeden Unbefangenen eben damit der Sifri die Bestimmung, daß die gesetzentscheidende Autorität des Synhedrions auch außerhalb des Tempels und Jerusalems statthabe, und widerlegt daher mit dürren Worten, was Herr Kirchheim soeben aus dem Sifri hat folgern wollen. Der historisch-kritische Herr Kirchheim erkennt aber hierin das Geständnis, daß der Sifri in der Verlegung des Synhedrions nach Jabneh auch einen ungesetzlichen Übergriff erkannt habe, den er durch diesen Druck habe vertuschen wollen! Wir sagen gegen eine solche, schwarz in weiß und weiß in schwarz verkehrende Forschung — gar nichts; merken uns nur den historisch-kritischen Kanon: daß überall, wo im Midrasch der Thora eine besondere Spezialität ausdrücklich unter den Inbegriff einer gesetzlichen Bestimmung eingereiht wird, gerade im Gegenteil ein vertuschter ungesetzlicher Übergriff versteckt liege!

Sehen wir aber den Sifri im Zusammenhange, so ist ja ohnehin schon alles klar. Hier bei der Anfrage, bei der Appellation an den obersten Gerichtshof wird das Erfordernis des Sitzes in der Tempelhalle beseitigt, es wird auch ein Synhedrion außerhalb Jerusalems mit eingeschlossen, לרבות ב"ד שביבנה; bei den totverschuldenden Folgen der Entscheidung wird aber ein solches Synhedrion ausgeschlossen: על הוראת ב"ד הגדול שבירושלים חייבים מיתה ואין חייבים מיתה על הוראת ב"ד שביבנה ganz übereinstimmend mit den von uns im Talmud nachgewiesenen Bestimmungen, daß die gesetzentscheidende Synhedrialautorität nicht an den Sitz in der Tempelhalle gebunden war, aber ein Widerspruch gegen die Entscheidung eines außerhalb der Tempelhalle versammelten Synhedrions nicht die Todesstrafe nach sich zog. Ganz so wird dieser Sifri im Jeruschalmi erläutert: ובאת לרבות בית דין שבבבנה ר' ועירא אומר לישאילה (Jerusch. Synhedr. XI 3.)

Wenn uns aber Herr Kirchheim unsere Unwissenheit hinsichtlich der ausschließlichen Autorität des Synhedrions in der Tempelhalle, die Priester und Leviten vor sein Tribunal zu laden, vorwirft, so sind wir so unglücklich, auch jetzt noch nicht zu wissen, daß dem Synhedrion diese

Befugnis nur so lange zugestanden, als es seinen Sitz in der Tempelhalle gehabt hatte, und erwarten demütigst Belehrung von Herrn Kirchheim.

Wie entgeht aber der kritische Historiker dem Gewicht der im Talmud gegebenen positiven Kunde, daß bereits vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels das Synhedrion die Tempelhalle verlassen hatte, um damit der Befugnis zur Ausübung der Todesstrafe zu entgehen? Nichts leichter als dies für einen kritisch-historischen Kritiker! Die ihm unbequeme Boraitha, die die Quelle dieser Kunde ist, erklärt man für apokryph, und die noch unbequemere Erläuterung derselben als eine Privatmeinung, die nicht volle Berücksichtigung verdient. Diese Boraitha ist aber so wenig apokryph und deren Erläuterung so wenig eine nicht zu berücksichtigende Privatmeinung, daß beide, Boraitha und Erläuterung Sanhedrin 41a und Sabbat 15a von סתם גמרא adoptiert und zur chronologischen Feststellung gesetzlicher Halachoth gebraucht werden. Beiden wird nirgends widersprochen, beiden steht nichts entgegen als die soi disant kritische „Einsicht und Vernunft" des Herrn Kirchheim. Denn daß eine Boraitha deswegen apokryph sein müsse, weil ein darin unter anderm gegebenes Faktum anderweitig Rosch. Hasch. 31 auch in einer agadischen Zusammenstellung vorkommt, ist — lächerlich. Wenn es aber an zwei Stellen in Jerusch. Sanhedrin I. 1. und VII. 2. heißt: „40 Jahre vor der Zerstörung wurde Israel die Pönaljustiz genommen," worin Herr K. ein gewaltsames Nehmen erblicken zu müssen glaubt und die Notiz des Verlassens der Tempelhalle vermißt, so war ja das freiwillige Verlassen der Tempelhalle, das freiwillige Aufgeben der Pönaljustiz, jedenfalls in Wirklichkeit ein unfreiwilliges, von der Gewalt der Umstände aogerungenes, das sehr wohl durch „ניטלו" ausgedrückt werden kann, und auch ohnehin wurde ja Israel durch den freiwilligen Entschluß des Synhedrions die Pönaljustiz genommen; wie denn ja auch der zweite Satz ניטלו דיני ממנות: (שמעון בן שטח) בימי ר' שמעון בן יוחי jedenfalls eine durch die Oberjustizbehörde selbst ausgehende Beschränkung der Ziviljustiz durch ניטלו ausdrückt. Aus dem Zusammenhange und dem Schlußsatze: אמר ר' שמעון בן יוחי בריך רחמנא דלינא חכים מידון ist nämlich klar, daß hier die Beschränkung des Einzelgerichts besprochen wird, wofür ר"ש"ב יוחי Gott dankte, daß ihm die Befugnis und somit die Pflicht genommen wäre, als Einzelrichter das Recht zu handhaben. Sollte aber überhaupt die eine der im Babli und Jeruschalmi vorkommenden Boraithoth vor der andern weichen müssen, so hätte sich der historischen Kritik des Herrn K. schon aus dem Grunde vielmehr die Boraitha des Jeruschalmi als von zweifelhafter Authentie darstellen müssen, da zwischen

den beiden Stellen im Jeruschalmi selbst ein chronologischer Widerspruch ist, indem die eine ein Faktum in die Zeit des Simeon b. Schetach versetzt, für welches die andere die Zeit des R. Simeon ben Jochai angibt.

Wahrhaft confus wird aber dieser kritische Anwalt der Grätzschen Geschichte der Juden und sieht nicht, wie er in seinem Eifer den eigenen Klienten schlägt, wenn er nun fortfährt und meint: „weder im Jeru„schalmi noch im Sifri habe er irgendwo die Ansicht bestätigt gefunden, „daß die Befugnis zur Ausübung der Kriminaljustiz an den Sitz des „Synhedrions in der Tempelhalle gebunden war; der Sifri kommentiere sogar die Worte des Textes: „zum Richter", die in Sanh. 52 gedeutet werden בזמן שיש כהן יש משפט, daß die Kompetenz nicht davon abhinge, ob ein Priester in „seiner Mitte Sitz und Stimme habe" — Ei, du Lieber! Bisher sollten immer Jeruschalmi und namentlich Sifri die Gewährsmänner für die Dr. Grätz'sche Ansicht gegen den babylonischen Talmud sein und bezeugen, daß die ganze Kompetenz des Synhedrions an den Sitz in der Tempelhalle gebunden sei, und nun soll sich aus ihnen nicht einmal nachweisen lassen, daß die Ausübung der peinlichen Kriminaljustiz, diese höchste Synhedrialprärogative, von der Existenz des Tempels bedingt sei, vielmehr Sifri noch weiter als der babylonische Talmud, sogar die Ausübung der Todesstrafe nach Zerstörung des Tempels erlauben, und deshalb im Gegensatz zum babylonischen Talmud statt dessen Lehre: die peinliche Gerichtsbarkeit findet nur zur Zeit der Existenz des priesterlichen Tempels statt, vielmehr die Bestimmung lehren: diese Kompetenz sei unabhängig von Anwesenheit eines Priesters im Synhedrion! Da hat mit einemmal der Herr Anwalt das ganze kritische Gebäude seines Klienten noch entschiedener über den Haufen geworfen, als wir es an der Hand der babylonisch talmudischen Lehre getan! Wir fürchten, die Sportelrechnung wird schlecht honoriert werden.

Was uns betrifft, so finden wir uns gar nicht dadurch beunruhigt, wenn ein im babylonischen Talmud ausdrücklich ausgesprochener Satz keine Bestätigung im Sifri und Jeruschalmi findet, wir sind gewohnt, die Bestätigung für die Sätze des Sifri und des Jeruschalmi im Babli zu suchen, nicht umgekehrt, und würden sogar die Aussprüche des babylonischen Talmuds aufrecht halten, wenn ihnen auch vom Sifri und Jeruschalmi widersprochen würde, geschweige hier, wo diese nur keine Belege dafür bieten sollen. Denn der Satz des Talmud babli: בזמן שיש כהן יש משפט und der Satz des Sifri: בזמן שאין כהן אין משפט אע"פי שאין בו כהנים ולוים widersprechen sich ja gar nicht, berühren sich ja kaum und können ganz wohl nebeneinander bestehen. Jener bestimmt:

Die volle justizielle Prärogative, die peinliche Kriminaljustiz, ist an die Zeit der Existenz des Tempels gebunden. Dieser lehrt: womöglich sollen auch Priester und Leviten im Tribunale Sitz und Stimme haben, aber die Gültigkeit des Tribunals ist nicht dadurch bedingt.

Aber meint Herr K., „zugegeben das Synhedrion wäre vor der „Zerstörung aus der Tempelhalle in die Chanuth gewandert, um die „peinliche Justiz aufzuheben, woher weiß der Rezensent, daß es sich „dort, wie zu Jabne, alle früheren Prärogative angemaßt und für ganz „Israel als gesetzgebendes und gesetzentscheidendes Tribunal konstituiert „habe? Welche „Gesetzanordnungen", die für ganz Israel Gültigkeit „hatten, hat der Ruach Hakodesch dem Rezensenten geoffenbart? Denn „das von ihm aus Sota erwähnte Verbot, den Bräutigam mit Kränzen „zu schmücken, datiert vom Ende des vespasianischen Krieges und statt „Titus muß Quietus gelesen werden — was Grätz in Frankels Monats„schrift 1852 S. „394 bewiesen hat — also sicherlich wurde dies „in Jabneh beschlossen."

Welcher Ruach Hakodesch? Gar kein Ruach Hakodesch, mein Lieber, der einfache Einblick in die Quellen, und ein ganz klein bischen „Einsicht und Vernunft", von denen ja ein kritischer Historiker und sein Anwalt eine so große Dosis besitzen sollen, lehren das zur Genüge.

Dieselben Quellen, die uns die Wanderung des Synhedrions in die Chanuth lehren, lehren uns zugleich, daß dies nur eine Folge hinsichtlich der peinlichen Justiz gehabt habe, למאי הלכתא לימר שלא דנו דיני נפשות? und nicht einmal die ganze Strafgerichtsbarkeit wurde dadurch eingebüßt, ausdrücklich werden דיני קנסות bewahrt.

Da ferner im ganzen babylonischen Talmud nur die peinliche Kriminaljustiz an den Tempel gebunden wird, so ergibt sich, ganz ohne Ruach Hakodesch von selbst, daß mit dem Verlassen des Tempels auch nur diese Prärogative eingebüßt worden. Vielmehr müßte, da alle Beweise dafür fehlen, ein Ruach Hakodesch es offenbart haben, daß mit dem Verlassen des Tempels auch andere Prärogative verloren gingen. Da jedoch alle Beweise hierfür fehlen, wir auch bei Herrn K. und seinem Klienten keinen Ruach Hakodesch voraussetzen, so waren wir so kühn, die von keinen Beweisen unterstützte, von allen Beweisen widerlegte, von keinem Ruach Hakodesch geoffenbarte Behauptung — eine Erdichtung zu nennen.

Endlich, wie? Mit dem Verlassen des Tempels soll das Synhedrion alle Befugnis eingebüßt haben, „das Synhedrion und seine Funktionen sollen außerhalb der Tempelhalle gar nicht denkbar gewesen

sein" und doch hat das Synhedrion freiwillig 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels die Tempelhalle verlassen, und somit freiwillig die ganze Existenz und Leitung des Judentums geopfert? Dagegen hat sich doch selbst unser bischen „Einsicht und Vernunft", das sich freilich nicht mit denen eines historischen Kritikers messen kann, gesträubt.

Glücklicherweise sind uns nun auch Ende Sota „wirkliche Gesetzanordnungen" aus den letzten Zeiten vor der Zerstörung aufbewahrt.

Freilich dekretiert Herr K.: das dort erwähnte Verbot, den Bräutigam mit Kränzen zu schmücken, datiert vom Ende des vespasianischen Krieges, und statt טיטום muß es קיטום heißen, wie schon Grätz bewiesen hat.

Allein wir erlauben uns ganz leise und schüchtern die Frage: welcher Ruach Hakodesch hat es dem Herrn Kirchheim offenbart, daß בימלמים של אספסיינוס „während des vespasianischen Krieges" vom Ende desselben zu verstehen sei? Und was die Wandlung des טיטום in קיטום betrifft, die Herr Dr. Grätz bewiesen haben soll, so haben wir in den bisherigen Artikeln bereits gesehen, es ist das mit den Grätzschen Beweisen ein eigen Ding. Bewiesen glaubt er diese Konjunktur zunächst hinsichtlich einer chronologischen Notiz des Seder Olam aus griechischen und römischen Historikern zu haben, meint aber, auch dieselbe Umsetzung von טיטום in קיטום müsse in der letzten Mischna Sota vorgenommen werden; denn dort ließe es sich aus dem Talmud zur Mischna beweisen, daß die Lesart בימלים של טיטום falsch sei. Seine Beweise aus den griechischen und römischen Historikern hinsichtlich des Seder Olam lassen wir für jetzt auf sich beruhen. Sind sie aber nicht stichhaltiger als der Beweis aus dem Talmud hinsichtlich der Mischna in Sota, so dürfte Titus auch dort noch lange „ruhig" verharren, ehe er sich seine Wandlung in „Quietus" gefallen lassen müßte. In unserer Mischna Sota, die uns hier allein kümmert, wird nämlich, mit Erlaubnis der beiden gestrengen Herren, der alte Titus ruhig seinen Platz behaupten. Denn der angebliche Beweis ist wiederum so eine in nichts zerplatzende Seifenblase unbegreiflicher Flüchtigkeit, mit der man noch nicht einmal eine Fliege, geschweige denn den alten grimmigen Titus aus seiner Stelle jagen kann. „Beide „Talmude", so lautet der Beweis des Herrn Grätz, „erklären nämlich das Verbot der Brautkränze nach diesem Polemos „mit עיר של זהב. Unmittelbar darauf erzählt Jeruschalmi die Anekdote: „R. Akiba habe seine Frau eine עיר של זהב tragen lassen. Rührte „nun dieses Verbot von Titus, von der Tempelzerstörung her, dann „bliebe es unbegreiflich, wie R. Akiba es habe übertreten lassen!"

Aber, du Lieber! Wir wissen, daß selbst lange nach dem angeblichen Polemus des Quietus, lange nach den hadrianischen Zeiten, das עיר של זהב noch ganz ruhig von den jüdischen Frauen als Schmuck getragen wurde, wie uns die Mischna Sabbat 57a erzählt, und da müßten wir ja denn auch den Quietus in seiner Ruhe stören wenn — nicht das ganze ein einfacher Irrtum wäre und wir es daher lieber bei dem alten Titus belassen. Das Verbot untersagte nämlich diesen Schmuck nur den Bräuten, so wie das vorhergehende Verbot den Bräutigamen — עטרות חתנים, עטרות כלה — um an den Freudentagen des Familienlebens der Nationaltrauer einen Ausdruck zu geben; sonst aber durfte R. Akibas Frau wie alle andern Frauen diesen Schmuck nach wie vor unbehindert tragen, wie dies auch schon längst von Rabenu Tam Sabbat 59a bemerkt ist.

Wir übergehen die geistreichen Witze des Herrn K. hinsichtlich der „Zimmerleute und Schlosser" und kommen zu der Wendung, mit welcher er alles das von Herrn G. abzuweisen vermeint, was wir hinsichtlich der angeblich von R. J. b. S. dem von ihm in Jabneh konstituierten Synhedrion erteilten Wirksamkeit, entgegen gehalten haben. Er hebt nur das hervor, was wir in Betreff des Kalenderwesens gesagt haben, bestreitet unsere Darlegungen nicht, sagt aber: „Grätz hat nicht „gesagt, daß die Bestimmung des Neumondes und der Festzeiten an „die Anwesenheit des Synhedrions in der Tempelhalle gebunden war, „wie es der Rezensent glauben machen will; Grätz berichtet nur die „Tatsache, daß nach dem Falle Jerusalems Jabneh der geistige Zen„tralpunkt des Judentums wurde, daß dort in der Regel der Neumond „und die Festzeiten bestimmt worden sind, und wenn Grätz hier sagt, „dem Gerichtshofe allein übertrug R. Jochanan das Kalenderwesen", „so braucht er doch wahrlich nicht die Einsetzung eines Schaltjahres „damit gemeint zu haben, und die ganze weitschweifige Deklamation „des Rezensenten ist daher nur eine nicht zu rechtfertigende Ver„kleinerungssucht."

Es ist ganz schön, wenn der Verteidiger seinen Klienten selbst auf Kosten der Wahrheit zu retten sucht und dabei dem Gegner allerlei Artigkeiten ins Angesicht schleudert. Der Klient wird es ihm Dank wissen. Allein die Welt nennt einen solchen Verteidiger — zumal, wo es gar nicht der Rettung einer Person, sondern der Wahrheit und Wissenschaft gilt — einen Rabulisten.

Wie? Die ganze Mär, mit welcher die sogenannte Geschichte der Juden den R. Jochanan ben Sakkai als Reformator und Regenerator

des Judentums darzustellen sich bemüht, wurzelt in der Lüge, die Zeitgenossen hätten die ganze Fortexistenz des Judentums an die Existenz des Tempels gebunden geglaubt, und gipfelt in den Sätzen: „das Synhedrion und dessen Funktionen galten bis dahin selbst nur als „ein wesentlicher Teil des Tempellebens und ohne dessen Bestand „gar nicht denkbar. „R. Jochanan löste also die Synhedrialfunktionen von der Tempelstätte ab und übertrug sie auf Jabneh. „Ohne daß dieser Akt irgendwo Widerspruch gefunden hätte, vertrat „Jabneh von nun an Jerusalem ganz und gar, es wurde der religiöse „und nationale Mittelpunkt für die zerstreuten Gemeinden. Die wichtigste Funktion des Synhedrion, wodurch es zunächst bestimmend „und vereinigend auf die auswärtigen Gemeinden wirkte, nämlich die „Anordnung des Neumonds und der Festzeiten, ging von Jabneh aus. Es sollte die meisten religiösen Vorrechte der Stadt genießen „u. s. w." Und da wäre nicht gesagt, die Anordnung des Neumonds und der Festzeiten wäre ursprünglich an die Anwesenheit des Synhedrions in der Tempelhalle gebunden gewesen, und habe nun nur durch die Reform des R. J. b. S. auch von Jabneh ausgehen können? da habe es nicht gegolten, dieser ganzen Mär aus tausend und eine Nacht den Medusenschild der unerbittlichen Wahrheit entgegen zu halten? Da habe es nicht gegolten, zu zeigen, daß die Bestimmung des Neumonds und der Festzeiten gar nicht an eine bestimmte Örtlichkeit gebunden gewesen, noch überhaupt zu den Prärogativen des Synhedrions als solchen, gehörte?

Und wenn diese selbige „Geschichte" der Juden nun als eine wichtige Neuerung, das Synhedrion selbständig hinzustellen und von der Person des Vorsitzers unabhängig zu machen, weiter erzählt, „dem Gerichtshofe allein übertrug Rabban Jochanan „das Kalenderwesen, das früher eine Ehrenfunktion des Präsidenten gewesen war, so daß die Zeugen, welche über das Sichtbarwerden des Neumondes auszusagen hatten, nicht mehr wie früher, dem Präsidenten nachzugehen brauchten, sondern lediglich sich zur „Sitzung des Obergerichtshofes zu begeben —" wenn sie die einzelne, in den Quellen aus einem ganz andern Grunde äußerer Umstände motivierte Tatsache des Zeugenvernehmens nur als eine Folge der Übertragung des Kalenderwesens überhaupt darstellte — da war es bloße Verkleinerungssucht zu zeigen, daß die wirkliche Geschichte, d. h. die talmudischen Quellen, nur von einem einzelnen Momente des Kalenderwesens, dem „Zeugenvernehmen" bei der Neumondsbestimmung,

nicht aber von dem „Kalenderwesen" überhaupt berichten, vielmehr ausdrücklich den andern Teil, — unser Kalenderwesen besteht nur aus diesen beiden Teilen: עיבור שנה und קידוש החדש, Neumondsbestimmung und Schaltjahreinsetzung — die Einsetzung des Schaltjahrs, an die Zustimmung des Präsidenten gebunden hielten? Da war es bloße Verkleinerungssucht, zu zeigen, daß auch früher keineswegs das Kalenderwesen, nicht einmal die ganze Prozedur der Neumondsbestimmung, sondern nur der Ausspruch: מקודש! eine Ehrenfunktion des Präsidenten gewesen? Da war es endlich bloße Verkleinerungssucht, zu zeigen, daß die wirkliche Geschichte der Juden ein ganz anderes, rein in äußeren Umständen liegendes Motiv für diese Anordnung berichte, als diese sogenannte Geschichte der Juden in die Seele des R. J. b. S. hinein und aus einem ihm supponierten diplomatischen Manöver heraus dichte? Da war das alles pure — Verkleinerungssucht? Da war überall nicht die Wahrheit und die Wissenschaft dabei beteiligt zu zeigen, wie das, was hier als „Geschichte" geboten wird, nichts als wahrheitswidrige Generalisierung und Amplifizierung und erdichtete Motivierung sei, die von den klaren Tatsachen der Geschichtsquellen Lügen gestraft werde?

Allein Herr Raphael Kirchheim meint, Herr Dr. Grätz habe sich vielmehr Dank bei dem „Genius der Orthodoxie" verdient, daß er durch solche, den ausdrücklichen Angaben der Quellen widersprechende Erfindung von Motiven, durch solche „Dichtung und Unwahrheit" der Orthodoxie auf die Beine helfen wolle! Der „Genius der Orthodoxie" verschmäht solche Dienste, der „Genius der Orthodoxie" verschmäht solche Konnivenz und blinzelnde Täuschung, der „Genius der Orthodoxie" braucht Wahrheit, braucht Redlichkeit, braucht Gründlichkeit, braucht Wissenschaft, der „Genius der Orthodoxie" spricht mit dem nichtorthodoxen, sterbenden Jannäus: אל תתירא מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין אלא מן הצבועין שדומין לפרושין שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס (Sota 22 b.): Fürchte dich nicht vor den Orthodoxen und nicht vor den Nichtorthodoxen, fürchte dich vor den den Orthodoxen ähnlich Gefärbten, die wie Simri handeln und Dank fordern, wie Pineas.

Doch Herr Kirchheim lacht sich ins Fäustchen, daß er uns aus der bisherigen Ruhe der Besprechung in Harnisch gebracht. Er hat das ja alles nicht ernst gemeint, er ist so gut, wie wir, von dem Unhaltbaren alles dessen, was er gegen uns vorgebracht, überzeugt. Er hat das alles nur zum Scheine vorgebracht, damit es wenigstens das Ansehen habe, als ob er uns materialiter widerlege. Nein, Herr Kirchheim hat eine viel wirksamere, summarischere Weise, unsere Kritik des

Grätzschen Geschichtswerkes unwirksam zu machen. Er hat es aus seinen historisch-kritischen Studien gelernt, wie man mit unbequemen Dingen umgeht, die man nicht widerlegen kann. Er springt mit uns um, wie er mit den Urkunden der jüdischen Geschichte umspringt. Kann man eine unbequeme Boraitha nicht widerlegen, so erklärt man sie für verdächtig. Und kann man eine unbequeme Kritik nicht widerlegen, so verdächtigt man sie, so nimmt man allen Schmutz einer jetzt in andern Kreisen sich dominierend hervortuenden glaubenswütigen, retrograden Verkommenheit, schüttet sie dem Rezensenten über's Haupt, dichtet ihm die verächtlichsten Motive an, stellt ihn so mit dem ihm fremdartigen, ihm angeworfenen Schmutz besudelt vor das Gericht der Öffentlichkeit, und referiert dem Publikum aus seiner Schrift die empörendsten Dinge, von denen sie jedoch durch und durch rein geblieben. Was gebt ihr auf die Kritik dieses Rezensenten, sagt das Pamphlet des Herrn Kirchheim zu seinen Lesern, „er möchte sein ganzes lügenhaftes System nun auch in der Geschichte zur Geltung bringen," ein „Ketzer" ist ihm Grätz, „ein Ketzer" und wiederum „ein Ketzer", er gehört zu jenen „Zionswächtern mit den giftigen Pfeilen", die „in jedem Worte Apostasie wittern", und „weil Grätz sich des unglücklichen „Wortes „freie Ansicht" bedient hatte, eine freie Ansicht aber vor dem „Tribunal dieses Großinquisitors keine Gnade findet, möge das Wort „noch so bedeutungslos, wie dort, stehen," „so erlaubt er sich in majorem Dei gloriam Verdrehungen und Andichtungen, das Buch „kommt auf den Index und der Ketzer wird verdammt. „Verkleinerungssucht" leitet ihn, er freut sich, aus seinem Verstecke zur Ehre Gottes „und der Thora ein Werk mit Verketzerungen und Verdächtigungen „zu umranken, dessen Ruhmeshöhe er nicht zu erreichen vermag." Wenn er unsere Fragen zu lösen vermöchte, die wir ihm aufgeben zu können vermeinen, „dann hätten wir, wenn auch nicht das inquisitorische Recht eingeräumt, in jedem Worte des Herrn Grätz eine „Apostasie zu wittern, ihn wenigstens berechtigt gehalten, die dogmatische „Ansicht desselben zu würdigen oder zu verwerfen; aber mit unmotivierten, „hingeworfenen Phrasen ein dogmatisches Urteil in der Absicht zu fällen, „um einen Gelehrten zu verdächtigen, weil er in einer dem Rezensenten „nicht beliebigen Anstalt lehrt, von der man aber sagen kann: משם תצא „תורה לישראל, ist ein Verbrechen, welches man nicht einmal einem „tadelsüchtigen Rezensenten verzeihen kann.""

Hierher, Herr Kirchheim! Im Angesichte eines jeden redlichen Mannes von welcher religiösen Partei und Farbe auch immer, dem die Wahrheit

noch nicht zu nichtsbedeutender Floskel geworden, im Angesichte der Öffentlichkeit, vor welcher meine Artikel und Ihr Pamphlet offen liegen: Was hat Sie berechtigt, uns diesen sittlichen Schmutz ins Angesicht zu schleudern? Wo haben wir ein dogmatisches Urteil über Dr. Grätz Glaubensansicht gefällt? Wo haben wir ihn der Ketzerei angeklagt? Wo haben wir mit unmotivierten Phrasen um uns geworfen? Wo haben wir auch nur ein einziges seiner Worte deshalb verurteilt, weil es mit einem im Judentum sanktionierten oder mit einem von uns dafür gehaltenen Dogma nicht übereinstimmt? Wo haben wir uns Verdrehungen und Andichtungen erlaubt? Wo haben wir seine Persönlichkeit verkleinert, wo sind wir seiner Persönlichkeit zu nahe getreten, wo haben wir es überall mit seiner Persönlichkeit und seinen dogmatischen Meinungen und Ansichten zu tun gehabt? Wo haben wir uns als verketzernder Großinquisitor geriert?

Ein Großinquisitor verdammt, aber beweist nicht. Ein Großinquisitor prüft die dogmatische Wahrheit, aber nicht die wissenschaftliche Wahrheit einer Schrift. Ein Großinquisitor kennt nur den Kanon des Dogma, aber nicht den Maßstab wissenschaftlicher Objektivität. Wir aber haben nirgends verdammt und immer bewiesen, haben es nirgends mit der dogmatischen Wahrheit und immer mit der wissenschaftlichen Wahrheit der Grätzschen Schrift zu tun gehabt, haben nirgends den Maßstab des Dogma, sondern überall den Prüfstein der Kongruenz mit den historischen Quellen gehandhabt, aus denen diese Schrift geschöpft haben soll. Wir haben das Grätzsche Buch zur Hand genommen, wie wir es denn noch jetzt in Händen haben und es noch ferner in Händen halten werden, und haben das, was uns dort als Geschichte der Juden, insbesondere als Geschichte der talmudischen Lehrentwickelung geboten wird, an den Quellen wissenschaftlich geprüft. Daß durch Aufdeckung der Ungründlichkeit, Unwissenheit, Flüchtigkeit — der oft unbegreiflichen Mißhandlung und Verstümmelung der Quellen, sowie der willkürlichen Subjektivität, aus welchen diese Geschichte hervorgegangen, das System erschüttert werde, welchem diese Geschichtsdarstellung zur Stütze dienen soll, mag Herrn Kirchheim leid sein, mag Herrn Kirchheim verdrießen; uns würde das freuen, — wir sagen es offen — uns würde es freuen, wenn wir auch nur einen Beitrag geliefert hätten, daß einem unserer Zeitgenossen die Augen über die morsche, unwissenschaftliche Hohlheit des Bodens aufgehen mögen, der mit so vielem Gepränge als eine durch wissenschaftliche Forschung gesicherte Basis für die Zeitansichten über Judentum ausgegeben wird. Wir würden uns darüber freuen, wir haben

des kein Hehl. Aber wir rufen jeden Redlichen zum Zeugen, ob wir in unseren Artikeln je den Boden wissenschaftlicher Beweisführung verlassen, ob wir je den Charakter der Konsequenzen aus den Grätzschen Darstellungen als Motive unserer Verurteilungen gebraucht, ob wir auch nur einen unserer Sätze als unmotivierte Phrase um uns geworfen, ob wir auch nur *eine* solcher Verdächtigungen und Andichtungen uns gegen den Dr. Grätz haben zu Schulden kommen lassen, wie deren eine so reiche Fülle sich Herr Kirchheim gegen uns erlaubt! Wir legen ruhig unsere Artikel und Herrn Kirchheims Pamphlet vor die Augen der Öffentlichkeit und fragen kühn: Wer ist hier der verketzernde und verdächtigende Großinquisitor, wir, oder — Herr Raphael Kirchheim?

Denn wahrlich, es gibt einen Fanatismus der Verneinung so gut wie der Bejahung, es gibt Großinquisitore des Unglaubens so gut wie des Glaubens. Jeder, der die Ansicht des andern verdammt und verdächtigt, bloß weil sie mit *seinem* Dogma nicht übereinstimmt, sei dies nun das bejahende, oder das verneinende Dogma, verketzert, — und jeder, der dem andern schmutzige und unsittliche Motive *andichtet*, tue er dies im vermeintlichen Dienste der rechten oder linken Seite, ist ein öffentlicher Verleumder.

Soll denn nun einmal von dem heutzeitigen Fanatismus, von der zionswächterlichen Verfolgung, Verketzerung, Verdächtigung im heutigen Israel die Rede sein — und nicht wir sind es, die dieses Thema zum Thema gegeben — so fragen wir einmal offen, so fragen wir einmal laut, auf welcher Seite wohnt denn der Fanatismus, die Verketzerung, die Verfolgung, der unduldsame Druck und die gewissenknechtende Tyrannei? Wohnt sie bei denen, die nun seit mehr als dreißig Jahren ihre den alten Heiligtümern treu gebliebenen Brüder verfolgt, beengt, beschränkt, gedrängt, ihre Heiligtümer in Schrift und Rede herabgewürdigt, als unsittliche Verfinsterung verdächtigt, ihnen ihre Gotteshäuser unzugänglich gemacht, ihnen die Erfüllung ihrer religiösen Pflicht, den Unterricht und die Erziehung ihrer Kinder nach ihrem Gewissen unmöglich gemacht, ihren staatlichen Einfluß und ihre bürgerliche Stellung zu unerhörter Entstellung, Verketzerung und Verdächtigung des alten Judentums mißbraucht, bis in das letzte Dorf hinab eine synagogale bureaukratische hierarchische Tyrannei zu konstituieren bemüht waren, unter welcher der arme jüdische Landbewohner hilflos seufzt, die die Not und Verlegenheit armer jüdischer Knaben und ihrer Eltern mißbrauchen und die dargereichte Unterstützung und Hilfe zugleich zu einem Köder herabwürdigen, Proselyten für *ihr* Dogma zu machen

— wohnt bei denen der Fanatismus und die Verfolgungssucht, oder wohnen sie bei denen, die dies alles leider nur zu geduldig erduldet, und, auf Gott und ihre heilige Sache vertrauend es sogar verschmähen, in Wort und Schrift sich und ihre Heiligtümer gegen ihre Verfolger zu verteidigen? Auf wessen Seite rühren sich die Federn in täglichen Schmähungen, auf wessen Seite mißbraucht man den reinen Namen eines Volkslehrers, dem Volke seine eigenen Brüder und die Heiligtümer seiner eigenen Väter herabzuwürdigen und zu verdächtigen, auf wessen Seite hebt man den Kehricht von Gassengerüchten ab, um rechtschaffene Männer zu kränken und zu verleumden, um Familien zu höhnen und der Verachtung preiszugeben, weil sie anders denkender Richtung angehören, auf wessen Seite greift man begierig nach Familien-Ereignissen und Personalien, um Persönlichkeiten und in ihnen die anders denkende Richtung zu verkleinern, der sie angehören, auf wessen Seite reibt man sich in fanatischer Freude in öffentlichen Blättern die Hände und weidet sich an dem Schmerze ehrbarer Familien, auf wessen Seite verleugnet man alle Menschlichkeit, alle Pietät, alle Rechtlichkeit, fährt man in blindem Fanatismus auf alles zu, so es nur zur ephemeren Verkleinerung und Hetzung der anders Denkenden gereichen zu können verspricht — und auf welcher Seite schweigt man zu allem dem, erträgt's mit geduldiger Verachtung, um nur nicht in die Versuchung zu kommen, die eigene, heilige, reine Sache mit gleicher Leidenschaft zu besudeln? — —?

Und wie, Herr Kirchheim, konnten Sie es wagen, zu sagen, zu schreiben, zu drucken, wie hat Ihnen Ihre Feder den Dienst nicht versagt, als Sie die Worte hinschrieben, „aber mit unmotivierten Phrasen „ein dogmatisches Urteil in der Absicht zu fällen, um einen Ge„lehrten zu verdächtigen, weil er in einer dem Rezensenten nicht be„liebigen Anstalt lehrt, ist ein Verbrechen, welches man nicht einmal „einem tadelsüchtigen Rezensenten verzeihen kann." — Wo habe ich mich dieses Verbrechens schuldig gemacht? Wo steht in meinen Artikeln auch nur die leiseste Hindeutung auf die Beziehung des Herrn Grätz zu der Lehranstalt in Breslau? Wo auch nur eine Silbe, die Sie berechtigt hätte, mich öffentlich eines so niedrigen Verbrechens anzuklagen? Wo haben Sie die Stirn hergenommen, Herr Kirchheim, mir diese niedrigste, schmutzigste Heuchelei anzudichten, sie in meine Schrift, sie in meine Brust hineinzukommentieren, hineinzukonjekturieren und eine eklatante Erläuterung der Volksphrase zu geben, was da heißt: „zu lügen wie gedruckt"?

Und wie? waren Sie so verlegen um das Motiv, das meine Feder

geführt? Gilt denn die Sache nichts? Nichts der Schmerz um die Entstellung der Wahrheit? Nichts der Schmerz um den Verrat der heiligsten Sache? Nichts der Schmerz um die Entstellung der Geschichte unserer großen Vergangenheit? Ihnen ist Wahrheit etwas anderes als mir, Ihnen ist etwas anderes heilig als mir, Ihnen ist Geschichte etwas anderes als mir — wohl! Aber da mir nun einmal das wahr und heilig und geschichtliches Faktum ist, was es mir einmal ist, und was ich ungeschminkt und offen und unverhohlen dargelegt, und mir nun das Grätzsche Geschichtswerk als ein solches dasteht, in welchem mit der unbegreiflichsten Leichtfertigkeit und Ungründlichkeit die geschichtlichen Urkunden unserer Vergangenheit mißhandelt werden, in welchem aus luftigen Konjekturen, hineingedichteten Motiven, von vereinzelten, aufgehaschten, willkürlich interpretierten Sätzen nach subjektivem bon plaisir gebildeten Phantasien eine Geschichte der talmudischen Lehrentwickelung, als Geschichte, als faktisch geschehene wirkliche Geschichte unsern Zeitgenossen geboten wird, die Schritt vor Schritt vor dem kundigen Einblick in die Geschichtsquellen in ein trauriges Nichts zerfließt, ich sage, da mir nun einmal dieses Geschichtswerk als ein solches dasteht, da genügte das Interesse an der Sache, an der Wahrheit, an der Wissenschaft, an der Geschichte, und an der großen heiligen Sache unseres Judentums, die durch alles dies so tief berührt wird, da genügte dieses große allgemeine Interesse nicht, mir die Feder in die Hand zu geben, dieses Geschichtswerk Schritt vor Schritt zu prüfen und den Zeitgenossen mit meinen Beweisen in der Hand darzulegen, wie mir diese so genannte Geschichte erschien, da genügte dieses große sachliche Interesse nicht, nein, da muß Herr Kirchheim sich noch nach den kleinlichen persönlichen Interessen des Neids und der Ruhmesverkleinerung und der Verdächtigung einer Anstalt umsehen!!! Ihr Interesse an dem Grätzschen Geschichtswerk ist mir nun völlig klar. Sie würden es ganz so wie er geschrieben haben. Sie üben an lebenden Zeitgenossen ganz so die luftige Konjekturalkritik wie er sie über die Gräber der Verstorbenen handhabt. Die Anschauung des Objekts, das Interesse für die Sache ist aus dem Leben wie aus der Wissenschaft geschwunden. Aus subjektiven Sympathien und Antipathien beurteilt man alles. Durch angedichtete Motive entstellt man die Lebenden wie die Toten.

Wahrlich, Herr, ich bedauere Sie. Denn das fühle ich, hätte ich je in den fünfundzwanzig Jahren meines öffentlichen Kampfes mich auch nur um ein Zehnteil gegen einen meiner vielfältigen Gegner so wie Sie sich gegen mich versündigt, hätte ich je einen meiner Gegner

auch nur mit dem leisesten Wort moralisch verdächtigt, sittlich verleumdet, persönlich verkleinert, je einem meiner Gegner auch nur den zehnten Teil dessen angelogen, was Sie mir in solchem Übermaß angedichtet — ich würde mich in die Seele hineinschämen, ich würde vor allen redlichen Männern der Gegenwart und vor allen Gassenbuben der Nachwelt schamrot flüchten, ich würde die Männer und die Buben mit Fingern auf mich weisen sehen: nehmt euch in Acht vor dem, hic niger est. hunc caveto, der liest nicht nur zwischen den Zeilen, der glaubt zwischen den Rippen in's Herz lesen zu können, und den Schmutz, den er dort heraus konjekturiert, tischt er als Wahrheit dem Leser auf! Wachend und träumend würde mich das Stigma: calumniator verfolgen, und die Hand würde mir ferner den Dienst versagen, wenn sie die Feder führen sollte. Sehen Sie Herr, so würde es mir ergehen. Und ich bin doch einer von jenen, wie Sie zu sagen belieben, Zionswächtern mit den giftigen Pfeilen und der aus dem Versteck herausspritzenden Galle. Was müssen Sie nun erst fühlen, der Sie doch zu der weißen, unschuldigen, milden Zunft der Literati gehören! Wahrlich, Herr, ich bedauere Sie.

Was nun aber die Anstalt, das Seminar in Breslau, betrifft, deren Mißliebigkeit diesen ganzen Jammer und unsere vernichtende Kritik des Grätzschen Geschichtswerkes hervorgerufen haben soll, so müssen Sie, da Sie sie nun einmal zur Sprache gebracht und in eine so enge Beziehung zu diesem Geschichtswerk und seinem Verfasser gesetzt, darüber nun auch ein offenes Wort hinnehmen. Wir kennen die Stellung nicht, die der Verf. der Geschichte der Juden, in dieser Anstalt einnimmt, wir wissen nicht wie maßgebend und einflußreich sein Anteil an der Lehre ist, die dort erteilt wird. Ist's aber an dem, wie Sie voraussetzen, hat der Verfasser der Geschichte der Juden einen wesentlichen Anteil an der תורה, die dort gepflanzt und gepflegt werden soll, beruht Ihre Hoffnung für die „תורה, die von dort ausgehen soll", wesentlich mit auf der Lehrwirksamkeit des Verfassers dieser Geschichte, ist es somit der Geist der Leichtfertigkeit, Unwissenschaftlichkeit, Ungründlichkeit, der Geist unerhörter Mißhandlung der talmudischen Urkunden, der Geist der luftigsten Kombination und eines tatwidrigen Subjektivismus — wie wir ihn, in unsern bisherigen Artikeln über dieses Geschichtswerk dargelegt haben, und in den noch folgenden Artikeln darlegen werden, — kurz, ist es somit die תורה dieser Geschichte der Juden, die dort gepflanzt und gepflegt werden soll, ist dieses Geschichtswerk eine Probe wie dort die Thora und ihre Urkunden behandelt werden sollen, eine Probe der Thora, „die von dort für Israel ausgehen soll", dann — bedauern

wir die תורה und Israel, dann bedauern wir die Jugend, die dort der Kenntnis der Wissenschaft, der Wahrheit entführt werden soll, dann bedauern wir die Gemeinden, die einst aus dieser Anstalt Lehrer und Rabbinen erhalten sollen, dann bedauern wir die Generationen, in welche aus diesem „Saathaus" einst der Geist der täuschenden Unwissenschaftlichkeit und Leichtfertigkeit, und dadurch das Mutterkorn der Lüge und des Leichtsinns, der Heuchelei und der Zerfallenheit mit Gott und der Wahrheit gestreut werden würde, dann, Herr Kirchheim, würden wir nicht, wie Sie uns andichten, so aus dem Versteck heraus, dann würden wir laut, so laut und weit, als nur immer unsere Stimme reicht, die offene Warnestimme erheben: „Eltern schickt eure Söhne nicht in dies „Seminar! Laßt sie lieber Schneider und Schuhmacher werden. Dann „werden sie einst höchstens Röcke und Stiefel, aber keine Gemeinden „und Seelen verderben! Man sagt euch: משם תצא תורה לישראל, ja „wohl מישם תצא תורה לישראל, dort wird Israel die Lehre ausgehen! —" Inzwischen werden wir fortfahren, ruhig wie wir begonnen, und unbekümmert um das Geschrei unbegründeter und der Wissenschaft unwürdiger Pamphlets, unseren begonnenen Weg fortzusetzen, werden fortfahren, die Ergebnisse dieser soi disant historisch-kritischen Thoraforschungen an der Hand der urkundlichen Quellen zu prüfen, werden fortfahren zu zeigen, was hier Geschichte, was hier Wissenschaft, was hier Thora bedeutet. Wer dann darin Geschichte und Wissenschaft und Thora erkennen will. Immerhin. אני את נפשי הצלתי Wir dringen niemandem unsere Meinung auf. Wir werden uns aber auch von niemandem, und am allerwenigsten durch das von Ihnen versuchte abgenutzte Manöver der Verdächtigung und Verketzerung, abhalten lassen, auch unsere Meinung zu sagen und zu begründen. So weit unsere geringen Kräfte reichen, werden wir beizutragen suchen, daß niemand aus Unkunde getäuscht werde. Wer sich täuschen will, soll es mit offenen Augen tun — —

Doch es ist Zeit unsere Epistel zu schließen. Schon zu lange habe ich die Geduld der Leser und ihre kostbare Zeit mißbraucht, und schon wiederholt mahnt der Bote des Herrn Baist zum Schluß.

Es tut mir leid. Ich hatte noch so manches auf dem Herzen. Ich wollte noch in usum tironum alles anmerken, was Sie aus meinen Artikeln noch sonst herausgelesen, was aber gar nicht darin steht, wollte Ihr naives Geständnis über den fast unmöglichen objektiven Wert einer jüdischen Geschichte notieren und mir dabei die schüchterne Frage erlauben, ob es dann nicht besser wäre, eine jüdische Geschichte gar nicht, oder doch wenigstens so zu schreiben, daß auf allen Seiten die War-

nungstafel stehe: nehmt das alles nur als Konjektur, Geschichte ist es ohnehin nicht, — und ob denn nicht ein ganz kleiner Unterschied sei zwischen einem Buche, in welchem sich einige Irrtümer befinden, und einem Buche, in welchem sich einige Wahrheit befindet, und ebenso zwischen Konjekturen, die wahr sein können und Konjekturen, die offenbar unwahr sind, und deren Schöpfer sich gar nicht in den Quellen gehörig umgeschaut, um der Wahrheit auch nur mit Wahrscheinlichkeit nahe zu kommen, — wollte auch ihre Kunst in Rätselaufgaben über die Tradition und zugleich die Freundlichkeit bewundern, den Rätseln sofort die Lösung beizufügen, so daß man nicht einmal wie in den Büchern der Kinder das Buch umkehren muß, um die Lösung zu finden, sondern sie frisch weg von den Zeilen mitlesen kann — alles dies und noch manches andere muß nun für heute zu meinem Leidwesen unterbleiben.

Eine gutmütige Torheit erlauben Sie mir jedoch noch zum Schlusse. Ich möchte einmal Ihrer Zunft ins Handwerk pfuschen. Ich möchte mich auch einmal in der höheren Kritik versuchen, möchte auch einmal eine historische Konjektur wagen. Vielleicht erlebt sie noch Freude an mir. Vielleicht kann noch einmal etwas Rechtes aus mir werden. Ich habe lange darüber konjekturiert, was Sie, Herr Kirchheim, mit einemmale so ganz aus Ihrem Charakter, wie ich ihn mir wenigstens gedacht, in die Rolle eines verdächtigenden Verleumders habe fallen lassen mögen. Da fiel mir der Satz unserer Weisen ein, die, wie Sie wissen, nach dem Volkswitz keine Narren waren: שנאה מקלקלת את השורה אהבה מקלקלת את השורה, Haß führt zum Unrechten, Liebe führt zum Unrechten. Ich konjekturiere: Liebe hat Sie zum Unrecht verleitet. Es braucht nicht gerade Liebe zu dem betreffenden Gegenstand zu sein, die zum Unrecht führt. Man kann aus Liebe zu einem Dritten einem andern Unrecht tun, der sonst weder der Gegenstand unserer Liebe noch unseres Hasses ist. Ich glaube, die Liebe zu der Lehranstalt in Breslau, die Liebe zu der literarischen Wissenschaft, für welche Sie so große Hoffnungen an eine Anstalt knüpfen zu dürfen vermeinen, welcher meine Kritik eines Werkes, dessen Verfasser Lehrer an derselben ist, indirekt zum Nachteil gereichen könnte, — hat Sie zu dem Unrecht verleitet.

Das ist ein Milderungsgrund für Ihr Verfahren, den ich herauskonjekturiert. Es soll mich freuen, wenn ich das Rechte getroffen. Und somit Gott befohlen.

Frankfurt a. M., 25. Dezember 1855.

Samson Raphael Hirsch.

Die Trennungsfrage in Karlsruhe.

Beleuchtung

der wider die israelitische Religionsgesellschaft zu Karlsruhe von dem Großherzoglichen Oberrat ergangenen Ansprache.

An den löblichen Vorstand der israelitischen Religionsgesellschaft zu Karlsruhe.

Der Oberrat der Israeliten zu Karlsruhe hat unterm 24. v. M. eine Ansprache an die Israeliten Badens erlassen, vermittelst welcher derselbe zur richtigen Würdigung Ihres Austritts aus dem Gemeinde- und Landes-Synagogen-Verbande, und damit zur Berichtigung von „Mißverständnissen" beizutragen beabsichtigt, die durch den von Ihnen vollzogenen Schritt bei den Israeliten Badens erzeugt worden.

Er versichert die Israeliten Badens, Sie hätten von einer Meinungsverschiedenheit über einzelne gottesdienstliche Einrichtungen, „welche jedoch nicht im entferntesten einen Religionsgrundsatz berühren," Veranlassung genommen, Ihre gerichtliche Freisprechung von den Verpflichtungen der dortigen Gemeinde gegenüber zu erwirken. Er charakterisiert Ihren Schritt als ein beispielloses „Lossagen von dem Judentum und der Judenheit" eines ganzen Landes. Er meint, ein solcher Schritt könne „nur da" unternommen werden, „wo Gleichgültigkeit gegen Religion und Kirche, Mangel an Gemeinsinn oder ein engherziger Trieb die Handlungsweise bestimmt." Die große Mehrheit der badischen Israeliten, versichert er, hänge „in zeitgemäßem Sinne mit Überzeugungstreue" an der Religion der Väter und mit religiöser Innigkeit an den Institutionen der Gemeinden, deren Gedeihen und besonnener fortschreitender Entwickelung sie freudig und opferwillig ihre Kräfte weiht, und sieht der Oberrat schließlich in einer Erschütterung des bestehenden landessynagogalen Organismus, zu welcher Ihr Schritt den ersten nächsten Anstoß geben könnte, eine Gefährdung der „Einheit der Religion, der Ein-

heit des Gemeindelebens," Güter, „die Jahrtausende lange Bedrückung unseren glaubensstarken und opfermutigen Vätern nicht rauben konnte," und die „nun die Freiheit uns zu entwenden" drohe.

Diese ganze Darstellung steht nach Ihrer Überzeugung in so völligem Widerspruch mit allen tatsächlichen Verhältnissen, die die religiösen Zustände Ihrer jüdischen Landesgenossen im allgemeinen und der dortigen Gemeinde im besonderen charakterisieren; sie entstellt den Schritt, den Sie aus den reinsten, das Urteil Gottes und aller gewissenstreuen Menschen, denen das religiöse Moment kein leeres Spiel, keine bloße Konvenienz ist, wahrlich nicht scheuenden Motiven, mit dem ernstesten Ernst des Bewußtseins getan, in so unverantwortlicher Weise; sie verleugnet so ganz und gar die allerersten Grundbegriffe des jüdischen Religionswesens: daß Sie es sich und Ihren Kindern, daß Sie es Ihren jüdischen Landesbrüdern, daß Sie es den redlichen Männern aller Konfessionen gegenüber schuldig zu sein glauben, eine wahrheitsgetreue Beleuchtung Ihres Schrittes und dieser oberrätlichen Ansprache zu veranlassen, auf daß in einem Gebiete, auf welchem nur unter der Ägide der Wahrhaftigkeit und Offenheit das Heil erblühen kann, nicht Täuschung und Entstellung die unheilvolle Saat des Wahns und des Irrtums streuen! Sie sahen sich daher veranlaßt, sämtliche Ihren Austritt betreffenden Aktenstücke mir vorzulegen und mich mit dem Ersuchen zu beehren, auf Grund der mir vorgelegten Tatsachen Ihren Austritt gutachtlich zu würdigen und gleichzeitig damit die von dem Großherzoglichen Oberrat gegen Sie erlassene Ansprache zu beleuchten. Ein Ersuchen, dem ich mich um so weniger entziehen zu dürfen geglaubt, da ich der tiefen Überzeugung lebe, jeder aufrichtigen religiösen Richtung sei nur mit der Erkenntnis ungeschminkter Tatsächlichkeit wahrhaft gedient.

Gleich der erste Satz dieser Ansprache weicht aber von der Wahrheit. Er behauptet, die Differenz, die Ihren Austritt veranlaßt habe, betreffe nur eine Meinungsverschiedenheit über einzelne gottesdienstliche Einrichtungen, welche jedoch nicht im entferntesten einen Religionsgrundsatz berühren.

Gegen diese Behauptung mögen Sie jedoch niemanden anders, als das einzige, theologische, sachkundige Mitglied des Oberrats, niemanden anders als den Herrn Oberrat Altmann selbst zum Zeugen für sich anrufen.

Vor dem Forum seines Gewissens, vor dem Forum Gottes, dessen Gesetz, wie Sie überzeugt sein zu dürfen glauben, ihm wie Ihnen heilig ist, vor dem Forum der jüdischen Gesamtheit, deren Auge auf ihn ge-

richtet ist, und von ihm die bündigste, wanken- und schwankenloseste Antwort innigster Überzeugung erwartet, legen Sie ihm folgende Fragen vor:

Ist es nicht Religionsgrundsatz des Judentums, zu welchem er, wie Sie, sich bekennt und welches Ihnen von den, wie die Ansprache sie rühmend nennt, glaubensstarken und opfermutigen Vätern überliefert worden, daß für das gottesdienstliche Leben der Synagoge, wie für das ganze häusliche und öffentliche religiöse Leben des Juden die Aussprüche der Bibel, die Überlieferungen und Satzungen des Talmuds und der Rabbinen, sowie der durch sanktionierten Usus festgestellte Minhag, Quellen, deren Ergebnisse schließlich im Schulchan-Aruch kodifiziert worden, die einzige, maßgebende Autorität sei und unverbrüchlich zu bleiben habe? Ja, ist dies nicht der allererste fundamentalste aller Grundsätze dieses Judentums?

Ist es daher nicht Religionsgrundsatz dieses Judentums, daß an dem Rituale der Synagoge, wie es durch die Ecclesia Magna seine Grundlage und im Laufe der Jahrhunderte durch Rezeption der Gemeinden sanktionierte Bereicherung erhalten, und nun bereits seit Jahrhunderten in geheiligtem Usus feststeht, nichts geändert werden dürfe?

Ist es nicht daher Religionsgrundsatz, daß in die Synagoge keine neue Einrichtung eingeführt werden darf, die im allgemeinen gegen ein ausdrückliches biblisches Verbot und deren Ausführung an Sabbat- und Festtagen noch außerdem gegen rabbinische Satzungen verstößt?

Steht endlich sonach die Einführung der Orgel und eines reformierten Gottesdienstes nach Muster der Mannheimer Synagoge, wie beides trotz ihrer bittenden und beschwörenden Remonstration in der Gemeindeversammlung des 19. April 1868 beliebt worden und bereits vorgängig die ausdrückliche Genehmigung des dortigen Gemeinderabbiners erlangt hatte, nicht in dem alleroffensten Widerspruch mit dem fundamentalsten Religionsgrundsatz des orthodoxen Judentums, zu dem Sie sich bekennen? Und zeugt es nicht von der traurigsten Unkenntnis der Sache, die man offiziell zu vertreten sich berufen fühlt, wenn die Ansprache behauptet, die beabsichtigten gottesdienstlichen Einrichtungen, die Ihren Austritt veranlaßt, berühren nicht im entferntesten einen Religionsgrundsatz?

Wagen Sie diese offene Frage an den Herrn Oberrat Altmann und erwarten Sie von ihm, somit aus dem Schoße des Oberrats selbst, das Zeugnis der Wahrheit eines Ehrenmannes.

Wären Sie aber auch nicht so glücklich, aus der Mitte des Ober-

rats selbst einen eminenten Entlastungszeugen zu Ihrer Rechtfertigung aufrufen zu können, stünde auch diese Zentralbehörde des jüdischen Religionswesens in Baden in ihrer Gesamtheit Ihnen mit der Behauptung entgegen, „es berühre dieses Alles nicht im entferntesten einen Religionsgrundsatz“: so würde dies doch nur um so mehr Ihren Austritt aus dem von ihr vertretenen und geleiteten Religionswesen rechtfertigen, und die ganze Kluft offenbaren, die Sie prinzipiell von diesem Religionswesen scheidet.

Ist doch überhaupt die Frage gottesdienstlicher Reform oder Nichtreform nur ein in die Öffentlichkeit des synagogalen Lebens hinaustretendes Symptom der tiefen, einschneidenden Scheidung, die sich in unserer Zeit im Schoße der Judenheit vollzogen und unter der unterscheidenden Bezeichnung der Neologie und Orthodoxie zu Tage tritt.

Es ist eben die Neologie, die den ganzen spezifisch jüdischen, gesetzlichen, das Leben regelnden Inhalt der Bibel und aller andern jüdischen Bekenntnisschriften, als antiquiert verwirft, jedenfalls als nicht mehr verpflichtend betrachtet, und nur die wenigen, einfachen Glaubenssätze und die allgemeinen Sittenlehren als Religionsgrundsätze des Judentums festhalten will.

Es darf Sie daher keineswegs wundern, wenn Männer, die, wie die weit überwiegende Majorität des oberrätlichen Kollegiums der entschiedenen Neologie huldigen und deren Grundsätze im eigenen und öffentlichen Leben betätigen, in Verletzung biblischer und rabbinischer Gesetzesvorschriften „nicht im entferntesten auch nur die Berührung eines Religionsgrundsatzes“ erblicken. Wie sollten sie auch! Sie müßten ja die von ihnen im eigenen Leben betätigten „Religionsgrundsätze“ verleugnen, wenn ihnen die gewissenstreue Unterordnung unter biblisches und rabbinisches Gesetz mit zu den „Religionsgrundsätzen“ gehören sollte.

Allein das dürfen Sie aufs tiefste beklagen, daß diese Ehrenmänner, deren bürgerliche Ehrenhaftigkeit ja über allen Zweifel erhaben ist, doch so sehr von der eigenen Überzeugung eingenommen waren, daß ihnen eine gerechte Würdigung der ihnen diametral entgegengesetzten Überzeugung zur Unmöglichkeit geworden war, daß sie eben in diesem Gegensatz nicht die tiefe Kluft, die Sie von dem scheidet, was ihnen und ihren Gesinnungsgenossen noch Judentum heißt, und damit sofort Ihre glänzendste Rechtfertigung gewahrten, vor allem aber, daß diese Verblendung sie das gerade Gegenteil dessen tun ließ, was ihnen in ihrer Stellung als leitende Aufsichtsbehörde des badischen jüdischen Religionswesens die gemessenste Pflicht gewesen wäre.

Lag ihnen in der Tat daran, den künstlich formellen Einigungsverband, dessen Spitze sie bilden, aufrecht zu halten — und Sie dürfen keineswegs daran zweifeln, daß ihnen daran liegt — so hätte nicht Ihr Verfahren, sondern das Vorgehen des dortigen Gemeindevorstandes Gegenstand der ernsten Warnung und Mahnung ihrer Ansprache sein müssen; denn nicht Sie haben die erste Masche des künstlichen Einigungsbandes zerrissen, sondern der dortige Gemeindevorstand und die von ihm berufene Gemeindeversammlung sind es, die in ihrem blinden Fanatismus ein freventliches Spiel mit dem, was man Gemeindefrieden und Einigkeit nennt, getrieben, und durch ihr rücksichtsloses, allen Vorstellungen taub bleibendes Vorgehen Sie zum Austritt aus ihrem Gemeindeverbande gezwungen!

Sie haben in der Gemeindeversammlung gebeten, beschworen, um der Erhaltung des Gemeindefriedens willen von Einführung der Orgel und des reformierten Gottesdienstes Abstand zu nehmen, Sie haben die Folgen gezeigt, gezeigt, daß sie dadurch Ihr Gewissen zum Austritt zwängen, indem sie Ihnen durch die Gesetzwidrigkeit des Gottesdienstes die Pforten ihrer Synagoge schließen. Und wohl wußte die Versammlung, daß nicht Laune und Willkür Ihre Remonstrationen erzeugt. Es war und ist aller Welt bekannt, daß überall die Orthodoxie diese gottesdienstlichen Neuerungen als gesetzwidrig verwirft. Das fanatisierte Ohr blieb aber taub, kalt blieb das fanatisierte Herz, Orgel und reformierter Gottesdienst nach Mannheimer Muster blieb das anzustrebende Ziel, noch weiter gehende Reformen wurden in Aussicht gestellt und — „Trennet euch!" war die einzige Antwort, die man mit Hohn Ihren Remonstrationen entgegen warf.

Und Sie haben sich getrennt. Wie teuer Ihnen auch der Gemeindefriede gilt, die Gewissenstreue vor Gott gilt Ihnen doch noch mehr, und wo ist der redliche Mann, welchen Bekenntnisses auch immer, der Ihnen daraus einen Vorwurf machen möchte, daß Sie den äußeren Gemeindefrieden nicht durch Opfer Ihres Gewissens erkauft! Wie? Einem Gemeindevorstande und einer fanatisierten Gemeindeversammlung war der Gemeindefrieden so spottwohlfeil, daß ihnen Orgel, Frauengesang und Reform — auf ihrem eigenen Standpunkt ja nichts als Sachen des Geschmacks und der vermeintlichen Fortschrittshuldigung — dafür zu opfern ein unerschwinglicher Preis dünkte und blieb; und Ihnen will man daraus einen Vorwurf machen, daß Sie dafür das Teuerste, das ein Mensch hat, die Gewissenstreue vor Gott, zu opfern nicht bereit gewesen!! Der Verblendetste unter den Neologen wird doch nicht

behaupten wollen, ein Gottesdienst *ohne* Orgel, *ohne* Frauengesang, *ohne* deutsches Lied, mit *unreformiertem* Rituale sei ihm von seinem Gewissen verboten! Wie vielen unter ihnen ist denn überhaupt der synagogale Gottesdienst eine heilige Gewissenssache, ist etwas mehr als ein nicht ganz überflüssiges Zubehör für die besonderen Feier- und Trauerstunden des Lebens — wie vielen unter ihnen gehört der Besuch des Gotteshauses zu den täglichen Herzensbedürfnissen, wie dem orthodoxen gesetzestreuen Juden — und, um diese wenigen, eximierten Feierstunden des Jahres in einer ihrem Geschmacke besser zusagenden Weise auszufüllen, pflanzen sie das Götzenbild ihrer vergötterten Gesetzesabrogation an dem Altar des Herrn auf, und weisen dadurch dem eigentlichen Gotteshausbesucher, dem gesetzestreuen Juden, und zugleich dem Gemeindefrieden die Türe!!! —

Soll der äußere Verband, der bis dahin Neologe und Orthodoxe zu der Scheinexistenz einer einheitlichen Gemeinde vereinigte, fortbestehen, so muß die Neologie wohl sich hüten, sich der öffentlichen Gemeindeinstitutionen zu bemächtigen, so müssen die religiösen Gemeindeinstitutionen auf dem Boden des orthodoxen, gesetzestreuen Judentums erhalten bleiben. Sonst macht sie dem gewissenhaften orthodoxen Juden das Verharren in dem Gemeindeverband zu einer Unmöglichkeit, und nicht der orthodoxe Jude, der austritt, die Neologie, die ihn dazu zwingt, zerreißt den Gemeindefrieden.

Die Ansprache nennt diesen Ihren Austritt, um ihn in recht abschreckendem Lichte zu zeigen: ein beispielloses „*Lossagen von dem Judentum und der Judenheit des ganzen Landes!*"

Allein diese Phrase bewegt sich in einem doppelten Irrtum. Der *Landessynagogenverband*, den der Oberrat vertritt, und *von welchem* Sie sich losgesagt, hat kaum etwas mit der Judenheit, nichts aber mit dem Judentum zu schaffen. Die Judenheit ist etwas älter, als dieser junge Organismus der neuen Zeit. Die Judenheit war Judenheit, ehe ein Oberrat existierte und wird Judenheit bleiben, wenn auch der Oberrat — was ja nicht zu den Unmöglichkeiten gehört — sich einmal überlebt haben sollte. Und vollends das Judentum weiß nichts von einem solchen staatlichen, von Seiten des Staates in bester wohlwollender Absicht geschaffenen, zentralisierenden Organismus. Wo eine solche jüdische Zentralbehörde existiert — und sie ist, wenn wir nicht irren, außer in Baden nur noch in Württemberg und Frankreich vorhanden, fast alle übrigen Juden auf weitem Erdenrunde sind „Juden-

heit" und haben „Judentum" ohne solche zentralbehördliche Leitung — wo sie existiert, da ist sie nicht von innen heraus, nicht aus dem Schoße der Judenheit und des Judentums, sondern aus einer Initiative des Staates hervorgegangen. Jahrtausende überhaupt hat sich das Judentum erhalten und lebenskräftig entwickelt ohne alle staatliche Einmischung. In allen jenen Jahrhunderten des äußeren Druckes, auf welche ja die Ansprache mit so warmen, zur Nachahmung aufmunternden Gefühlen hinweist, entwickelten unsere „glaubensstarken und opfermutigen Väter", wie ja die Ansprache sie preisend nennt, ein blühendes, segensreiches Gemeindeleben, *ohne alle staatliche Beihilfe*, eben *weil* sie „glaubensstark und opfermutig" waren. So wenig es des staatlichen Armes bedurfte und bedarf, um den gesetzestreuen Juden zur Schließung seines Geschäftes am Sabbat, zur Beachtung der Speisegesetze, überhaupt zum Bringen aller der Opfer zu vermögen, die das göttliche Religionsgesetz von ihm fordert, ebenso wenig bedurfte und bedarf es des staatlichen Armes und der fiskalischen Macht, um den gesetzestreuen Juden zur Hörigkeit und Leistung an das Gemeindewesen seines Ortes zu veranlassen, wenn dies, wie er, auf demselben Boden der Gesetzestreue steht und er in ihm den Träger und Pfleger aller der Heiligtümer erblickt, deren Erhaltung und Pflege jeder Pulsschlag seines Herzens angehört. Religiöse Pflicht war und ist ihm das eine, wie das andere. Auf dem Boden des freudigen, opfermutigen Gehorsams gegen das göttliche Religionsgesetz stand und steht ihm das Haus und die Gemeinde. Nicht im Namen des Staates, im Namen des Religionsgesetzes, dem Vorstand der Gemeinde wie der einzelne huldigten, stellten Vorstand und Gemeinde ihre Forderungen an den einzelnen und waren der Erfüllung sicher. Und ist diese Versicherung der Ansprache „die große Mehrheit der badischen Juden hänge mit Überzeugungstreue an der Religion der Väter und mit religiöser Innigkeit an den Institutionen der Gemeinde" mehr als bloße Phrase, so brauchte es wahrlich dem Oberrat nicht allzusehr vor der Aussicht zu bangen, es werde in vielleicht nicht allzugroßer Ferne das staatliche Gebot der religiösen Gemeindebesteuerung entfallen. Hätte er mit Grund vor diesem bloßen Gedanken zu zittern, so wäre dies ein Beweis, daß der von ihm vertretene Orts- und Landes-Synagogen-Verband keineswegs, wie der Oberrat versichert, von „religiöser Innigkeit", vielmehr nur ein künstlicher, von der fiskalischen Macht des Staates zusammengehaltener Bau ist, der in incohärente Parzellen zerfiele, sobald der äußere Zwang sich löst.

Seine Ansprache nennt mit schmerzlichem Ausruf „*die Einheit*

der Religion, die Einigkeit des Gemeindelebens" als Güter, die die Väter in den Zeiten der Bedrückung besaßen, und die den Söhnen in der Freiheit verloren zu gehen drohen, und vergißt, daß sie die Einigkeit des Gemeindelebens besaßen, weil sie die Einheit der Religion hatten. Wo aber die Einheit der Religion geschwunden, da ist die Einheit des Gemeindelebens eine Unmöglichkeit; es müßte denn überhaupt Religion aufgehört haben, Wesen und Zweck dieses Gemeindelebens zu sein.

Und diese „Einheit der Religion", wie die Ansprache es nennt, diese Grundbedingung jeder örtlichen oder landessynagogalen Zentralisation, die sie voraussetzen, die sie aber nimmer zu schaffen, noch zu dekretieren vermögen, diese „Einheit der Religion" ist längst nicht mehr, und wo diese nicht ist, da ist die erzwungene kommunale und Landessynagogen-Einheit nichts als leere, wesenlose Form, ein Werkzeug des Gewissendrucks und ein Verderben jeder wahren Religion.

Was nützt es, die Augen darüber zuzudrücken und den tiefklaffenden Bruch durch Verordnungsparagraphen zu verkleistern! der Bruch ist doch vorhanden, und die Gemeinde hat längst vor Gott das Gemeinheitliche verloren. Nicht die gemeinsame Steuerkasse, das gemeinsame religiöse Bekenntnis macht die Gemeinde zur Gemeinde.

Der Jude aber, der den Sabbat, die Speise- und die andern Gesetze des biblisch-rabbinischen Judentums nicht nur verletzt, sondern deren Göttlichkeit und ewige Verpflichtungskraft leugnet, und derjenige Jude, der sich von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu diesem Gesetze bekennt und ihm mit allen seinen Konsequenzen als ewiger unverbrüchlicher Richtschnur für sein und seiner Kinder und Kindeskinder Leben huldigt, die sind längst nicht mehr Söhne eines religiösen Bekenntnisses. Die Anerkennung der ewigen Verpflichtungskraft des biblischen und rabbinischen Religionsgesetzes und dessen Negation bilden einen weit klaffenderen Gegensatz des Bekenntnisses, als der Gegensatz der katholischen und protestantischen, der lutherischen und reformierten, oder irgend einer andern der geschiedenen christlich kirchlichen Konfessionen. Diese sich einander völlig ausschließenden Gegensätze sind nun einmal in der heutigen Judenheit vorhanden. Die gottesdienstlichen Differenzen sind nur ein zu Tage tretendes Symptom derselben. Man kann deren Vorhandensein beklagen, darf sie aber nicht ignorieren, wo es die ernsten Fragen religiöser Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit gilt.

Solche Gegensätze sich einander verneinender Bekenntnisse gleichwohl innerhalb eines Gemeindeverbandes gezwungen zusammenhalten,

muß entweder den Gesetzesleugnenden unbefriedigt lassen, oder gegen den Gesetzestreuen den herbsten Gewissensdruck üben. In Bejahung und Verneinung des Gesetzes aber gegensätzlich auseinanderstehende Gemeinden gleichwohl in einen Landessynagogenverband künstlich zusammen nötigen, und als leitende Spitze ein Kollegium creiren, in welchem, charakteristisch genug, dieselben klaffenden Gegensätze sich einander verneinender Bekenntnisse zum kollegialischen Zusammenwirken, freilich mit überwiegendem Gewicht des verneinenden Elementes, vereinigt sind, heißt überhaupt alle positive Wahrheit im Judentum aufheben, heißt: auf dem Boden des Judentums der Gesetzesverleugnung und der Gesetzesheiligung die ganz gleiche Berechtigung zuerkennen, heißt: die positivste Religion, das Judentum, zu einem gleichgiltigen, wesenlosen Schemen jedes subjektiven Beliebens verflüchtigen, heißt: Gleichgiltigkeit gegen alles Religiöse als das wahre Wesen des Judentums proklamieren.

Nicht daher von der Judenheit und nicht von dem Judentum, von jenem hohlen Etwas, das durch den die Gesetzestreuen und die Gesetzesleugner in ganz gleicher Weise nebeneinander im Judentum sanktionierenden Landessynagogenverband, als gemeinsamer Rest vom Judentum als Judentum proklamiert wird, davon haben Sie sich losgesagt, als Sie sich von diesem Landessynagogenverbande losgesagt, und es ist dies ein Schritt, dem kein Redlicher, welcher Konfession auch immer, keiner, dem Religion überhaupt noch ein Mehreres ist, als bloß Sache subjektiven, sympathetischen oder antipathischen Beliebens, die Billigung versagen wird.

Nur „wo" — diese gegen Sie vorwerfend gerichteten Worte, mögen Sie vollständig, und mit viel größerer Berechtigung, zurückgeben — nur „wo Gleichgiltigkeit gegen Religion und Kirche, Mangel an Gemeinsinn oder ein engherziger Trieb die Handlungsweise bestimmt" — wird dieser Schritt Mißbilligung finden.

Sie stehen auch mit diesem Ihrem Austritt keineswegs so beispiellos allein, wie die Ansprache des Oberrates glauben machen möchte. In Frankfurt, in Mainz, in Darmstadt, in Berlin, in Wiesbaden, überall, wo die jüdisch religiösen Gemeindeinstitutionen in die leitenden und gestaltenden Hände der gesetzverwerfenden Neologie geraten sind, und nach langem Dulden und Kämpfen die Gesetzestreuen endlich das völlig Vergebliche ihres Bemühens eingesehen, innerhalb des bisherigen Gemeindeverbandes eine Rückkehr zur religiösen Gesetzlichkeit, und damit eine Möglichkeit ihres ferneren Verbleibens in demselben herbei-

zuführen, überall da haben sich die dem alten Bekenntnis des jüdischen Religionsgesetzes Treugebliebenen von dem mit dem Religionsgesetze zerfallenen Gemeindewesen losgesagt und haben ein neues, selbständiges religiöses Gemeinwesen auf dem Boden des alten unverbrüchlichen jüdischen Religionsgesetzes gegründet.

Freilich sind Sie bis jetzt allein die Glücklichen, unter der Ägide der wahrhaft gerechten und freisinnigen Gesetzgebung Ihres Vaterlandes damit zugleich in den Rechtsgenuß der Befreiung von aller Beitragspflicht zu einem religiösen Gemeinwesen gelangt zu sein, dem Sie nicht ferner angehören, ein Rechtsspruch, um dessen Erlangung Ihre Gesinnungsgenossen anderer Länder bisher meist noch vergebens petieren.

Wären aber die neologen Gegner des alten jüdischen Bekenntnisses von dem wahren Geist der Gerechtigkeit und von der wahren Einsicht des religiösen Heils erfüllt: weit entfernt anzukämpfen gegen den Austritt ihrer gesetzestreuen Brüder und deren völlig unabhängige Konstituierung zu einer paritätisch gleichberechtigten eigenen Religionsgenossenschaft, würden sie in dieser, ohnehin unvermeidlichen Trennung, den einzigen Weg zum wahren Frieden, zur wahren Einheit und damit zum einzig wahren religiösen Heile erblicken, und würden zu einer solchen einzig möglichen und gerechten Lösung der einmal vorhandenen, so prinzipiell gegensätzlichen Differenzen, sich nicht erst durch ein Dekret staatlicher Rechtsautorität nötigen lassen.

Denn nicht *der* will den Frieden und die wahre religiöse Einheit, der so innerlich disparate Gegensätze wie Neologie und Orthodoxie durch staatlichen Zwang zusammenhält, sondern nur *der* betreibt das Werk des Friedens, der das, was innerlich längst geschieden, zu selbständig gleichberechtigtem Sein und Streben frei gibt und ungehindert nebeneinander sich entwickeln läßt.

Unter dem Scheine äußerer, administrativ erzwungener Einheit wird unabweislich Zwist und Hader, Parteikampf und Gewalttätigkeit, Lüge und Heuchelei wohnen und dem Frieden und der Einheit der Wahrhaftigkeit vor Gott keine Stätte lassen!

Unter der Ägide des allen gleich teilenden und jedes Bekenntnis nebeneinander gleichstellenden Rechts, unter dessen Schutz keiner den andern beeinträchtigt, keiner den andern zu einer Gewissenswidrigkeit nötigt, keiner den andern im Hinausleben seiner Überzeugung vor Gott hindert, ist von selbst der Friede da, weil der Gegenstand jeden Zwistes aus dem Wege geräumt ist, und es wird dann auch wieder Einheit vor Gott in Israel wiederkehren. Wohl wird noch auf lange Zeit hinaus

die eine Einheit vor Gott in Israel fehlen, wie sie Jahrtausende herab der Stolz des Juden in der Zerklüftung der religiösen Erscheinungen ringsum gewesen. Allein es werden wenigstens Einheiten in Israel vor Gott erscheinen. Es wird wenigstens jeder gemeinheitliche Kreis eins sein in der gemeinsamen Überzeugung und Gesinnung vor Gott. Es wird jeder Kreis mit der begeisternden Macht der Wahrhaftigkeit seine Überzeugung hinausleben in die Wirklichkeit und sie in der sittlichen Veredlung und der Heilesgestaltung seiner Geschlechter erproben. Und Gott im Himmel und die Erfahrung der Zeiten auf Erden werden richten, und die Entscheidung zum Bewußtsein, zur Erkenntnis und endlich zur Anerkennung bringen, wo die wirkliche jüdische Wahrheit, wo das wahre göttliche Wohlgefallen, wo die Bundeslade des Herrn und die Licht- und Wolkensäule seines Geistes und seiner Gnade gewohnt. Und diese Erfahrung, dieses Bewußtsein, diese Erkenntnis und diese Anerkennung wird dann die Einheiten wieder zu einer Einheit vereinen und Israel wieder das einheitliche Volk unter dem einen einzigen Gott im Himmel und seinem Wohlgefallen auf Erden sein lassen.

Und auch davor möge Ihnen nicht bangen, daß etwa durch diese Trennung der Gemeinden die Wohltätigkeitsbestrebungen und die humanitären Anstalten im jüdischen Kreise zu kurz kommen können. Vielmehr, friedlich nebeneinander gestellt, werden beide Bekenntnisse, ihrer gemeinsamen Vergangenheit und ihrer ursprünglichen Zusammenhörigkeit gerne in brüderlichem Zusammenwirken auf dem einzigen Felde Ausdruck geben, auf welchem die beiderseitigen Überzeugungen noch einträchtig sich begegnen, und den alten ewigen jüdischen Wohltätigkeitssinn in gemeinschaftlichen Werken des Wohltuns und der Menschenliebe betätigen, wie auch dafür bereits die erfreulichsten Erscheinungen in andern Kreisen vorliegen.

So ist der Schritt, den Sie getan, wie der einzige zu Ihrem Heile vor Gott, so auch der einzige zum wahren Frieden mit Menschen, und darum mögen Sie Seines Beistandes zur völlen Lösung Ihres begonnenen Werkes vertrauensvoll gewärtig sein.

Frankfurt am Main, im April 1870.

Rabbiner Hirsch.

Rede

am 18. Oktober 1863, gehalten in der Synagoge der „Israelitischen Religionsgesellschaft" zu Frankfurt a. M. zur Feier der 50ten Wiederkehr des Jahrestags der Völkerschlacht bei Leipzig.

אלקי׳ יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו סלה*)

O, daß Gott uns die Gnade schenke und uns den Segen gebe, daß er sein Antlitz bei uns leuchten lasse, daß wir sein Antlitz, seine allwaltende Vorsehung bei uns gewahren, sein Auge sehen, wie es, auch wenn wir es nicht schauen, doch früh und spät uns überall begleitet, יאר פניו אתנו סלה, daß uns seine bei uns, um uns waltende Vorsehung klar werde, לדעת בארץ דרכך וגו׳ damit wir seine Wege auf Erden erkennen, sehen, wie unter allen Völkern sein Heil sich begründet, יודוך עמים אלקי׳ וגו׳, bis endlich alle Völker Ihm huldigen und dann ישמחו וירננו לאמים וגו׳, dann die Regierungen der Völker fröhlich werden und jauchzen, weil Er die Völker ordnet in Geradheit und Er die Regierungen der Völker auf Erden leitet סלה.

Dieser Wunsch, meine Freunde, der so oft über jüdische Lippen geht, der Wunsch, Gottes Angesicht auf Erden, sein Walten und seine Führung zu erkennen, den Weg Gottes zu gewahren, der zu dem Ziele führt sein Heil unter allen Völkern zu begründen, die Fußtapfen dieses Weges, die Spuren dieser Gottesgänge auf Erden, die dem nicht denkenden Menschen verloren gehen, zu ahnen und zu verfolgen, diesen Wunsch dürften wir wohl nimmer mit innigerem Bewußtsein aussprechen, als in dem Augenblick, in welchem wir heute zu ungewöhnlicher Stunde im Gotteshaus uns versammelt sehen. Wenn dieser Tag hier im Gotteshause seine Bedeutung finden soll, wenn hier im Gotteshause seine Früchte an uns reifen sollen, o so müßte ein solcher Tag, wie kein anderer geeignet sein, die Augen uns zu öffnen לדעת בארץ דרכך בכל גוים ישועתך,

*) Dieser Psalm war eben zuvor gesungen worden.

im Strahle seines Angesichts neben und bei uns die Wege Gottes auf Erden zu erkennen, wie er auf Erden die Völker führt und unwiderstehlich, trotz aller menschlichen Bemühungen sein Heil unter allen Völkern zum Ziele bringt. Wohl wiegt jeder Tag einem Jahrhundert in der Weltgeschichte gleich, wohl ist die Geschichte eines jeden einzelnen Menschen so bedeutsam groß wie die Geschichte der Gesamtmenschheit; wohl dürfte jeder Augenblick die Menschen zusammenrufen, um ein Tedeum zu feiern, um ein Halleluja dem Führer durch die Zeiten erklingen zu lassen. Allein unsere Blindheit, unsere Geisteskürze und die Macht der Gewohnheit ist so stark, daß das in seinem alltäglichen Wunderkreis sich fortspinnende Leben an uns vorüber rauscht, ohne daß wir die Wundergüte Gottes gewahren, die in jedem Augenblick auch des gewöhnlichen Lebens uns auf Adlersflügeln trägt. Erst Ereignisse so welterschütternd, so weltzerstörend und weltgebärend müssen kommen, erst Erinnerungen von so weitumfassender Bedeutung in uns wach gerufen werden, auf daß das, was einem frommen, gotterfüllten Gemüt zu jeder Zeit klar ist, zum allgemeinen Bewußtsein reift und die Völker alle vor dem allmächtigen Gotte der Heerscharen auf die Knie wirft, dessen Weg auf Erden sichtbar geworden, sein Heil unter allen Völkern herbeizuführen. Wohl aber gibt es im ganzen Verlaufe der Geschichte kaum ein anderes, das das Auge der Menschen also für den Einblick in den ewig leuchtenden Strahl der göttlichen Waltung wach zu rufen vermag, wie das Weltereignis, dessen Gedächtnis uns hier versammelt, kaum ein anderes, das so wie dieses als großer Gottes-Fingerzeig in der Weltgeschichte dasteht, von dem selbst die הרטמים aller Völker ausrufen dürften: אצבע אלקי׳ הוא! da ist der Finger Gottes, da sind die Gänge Gottes auf Erden sichtbar und die Herbeiführung seines Heils unter allen Völkern!

Denn wahrlich, meine Freunde, wenn wir der Aufforderung dieses Tages gemäß in dieser Stunde den Spuren der göttlichen Waltung auf Erden nachgehen möchten, was ist es, meine Brüder und Schwestern, worin wir, nach den Enthüllungen des göttlichen Wortes, die Waltung Gottes auf Erden, seine Wege unter allen Völkern und die Saat und die Ernte seines Heils unter allen Menschen gewahren könnten? Wo dürfen wir sagen: da hat Gott gewirkt! Wo mit Begeisterung ausrufen: da schreitet die Gottheit durch die Welt! צדק, Recht, so spricht eines jüdischen Liedes Wort, Recht geht vor seinem Angesichte her, צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו; wo ihr das Recht eintreten sehet, wo das Recht eine Gewalt erhält, wo dem Recht eine Pforte

geöffnet, wo das Recht nun gepflanzt wird und gepflegt, wo das Rechtsbewußtsein einen Triumph feiert über den Leichtsinn, über Gewalt und Unrecht, wo das Recht siegreich einzieht in die Zeiten, wo es Macht wird und seinen Thron aufrichtet in einer Stadt, in einem Land, in den Kabinetten der Fürsten, in den Versammlungen der Völker, wo das Recht nicht nur im Himmel sondern auch auf Erden seinen Platz erhält, wo das Recht nicht nur Grundlage des göttlichen Thrones, sondern auch der Throne der Menschen zu werden beginnt, צדק לפניו יהלך, — da kannst du wissen: וישם לדרך פעמיו, da ist der Eintritt der Gotteswege auf Erden, da gewahrst du Spuren der הליכות א׳ מלכי בקדש, Spuren der Gottesgänge in der Geschichte; und wenn Gott in seiner Heiligkeit durch die Welt Triumphzüge feiert, dann ישחו גבעות עולם, dann sinken freilich nieder die Größen der Welt, allein הליכות עולם לו die Gänge der Welt bleiben sein.

Es sind nun fast dreiviertel Jahrhundert, als mit nie geahnter Kraft, mit einem Lichte, das die Welt bis dahin noch nicht geschaut, und mit einer siegenden Macht, an welche die Welt bis dahin nicht geglaubt, das Bewußtsein des Rechtes zum erstenmal in großem Triumphzuge einzog in die Gemüter der Menschen. Es sind nun bald dreiviertel Jahrhunderte, als im fränkischen Reich, wo, wie also nirgends sonst in schreiendem Maße die Herrschaft der Gewalt und der Unsitte ihren Thron aufgeschlagen hatte, wo Gewalt und Unsittlichkeit das Szepter führten und des Volkes Glück und der Menschen Heil für nichts geachtet wurde, nur gut genug, um Straßenpflaster zu werden für die Triumphwagen der Herrscher mit ihren Buhlen, — als in diesem Reich, wo die Gewalt und die Entartung ihr höchstes Ziel gefeiert hatten, in einer denkwürdigen Nacht das Recht in die Brust der Sterblichen einzog, jenes Recht, das vom Sinai aus seinem Volke in die Hand gegeben war, jene Wahrheit von der unverlierbaren Würde des Menschen, von dem Gottesadel, der dem Galeeren-Sklaven noch unverlöschbar aufgedrückt bleibt, von jenem Recht, für welches der Fürst auf dem Throne nicht zu hoch und der Bettler an der Karre nicht zu niedrig ist. Es sind nun bald dreiviertel Jahrhunderte, als das Bewußtsein dieses unverjährbaren Menschenrechts und dieser unverlierbaren Menschenwürde auf fränkischem Boden in die Gemüter der Menschen einzog und in einer denkwürdigen Nacht nicht die Gedrückten, nicht die Rechtsuchenden, nicht die das Recht Entbehrenden, sondern die Vorrecht Genießenden dieses Vorrecht als Unrecht erkannten und von ihnen zerrissen wurde der Freibrief der Gewalt für alle Zeiten und aus-

gesprochen wurde: Alle Menschen sind vor Gott gleich geadelt, vor Gott gleichberechtigt, und nur das Recht der Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit der Menschen ist es, das fortan die Pflichten der Menschen gebieten und die Ordnungen und Gesetze der Völker zu schreiben haben solle. Es war in jener denkwürdigen Nacht vor dreiviertel Jahrhunderten, in welcher die privilegierten Stände einer entarteten Nation, dem Rechte einen Triumph, wie noch nie zuvor, und wie lange nie nachher bereiteten, und eben damit zeigten, wie der Geist der Wahrheit und des Rechts unverlierbar in der Brust des Menschen lebe und webe, und mit eben dieser Verkündigung der Menschen- und Bürgerrechte in einem einzigen Schlage die Throne der Gewalt, auf welchen entartete Fürsten mit ihren Buhlen um das Wohl und Wehe ihrer Völker gewürfelt hatten, in Staub und Trümmer warfen. Das war eine von jenen Stunden, in welchen Gott einzieht in die Geschichte.

Von dieser Zeit an ist der fortschreitende Siegeskampf dieses göttlichen Rechts der Inhalt aller Völkergeschichte. Jede göttliche Wahrheit ist ein Samen, eine Saat, die, wenn sie einmal die Erde berührt, nicht nachläßt bis sie sie sich zum Boden ihrer Blüte und Frucht erobert, und so ist auch diese aus dem sinaitischen Bewußtsein in die Gemüter der Menschen eingezogene Wahrheit von der Freiheit und Gleichberechtigung der Menschen, aus dem Bewußtsein der Völker nicht mehr geschwunden.

Allein mit dem, was Gott als ewige Wahrheit in der Brust der Menschen geweckt, was er mit seinem Worte am Sinai besiegelt, läßt sich nicht spielen. ושמתם, heißt es von jedem göttlichen Worte: Ihr macht es zum סמא דחי למיימנים בה (Sabbath 88 b), oder zum סמא דמותא למשמאילים בה. Alles Göttliche, alles Wahre wird zum Balsam des Lebens für die, die es mit Redlichkeit und Aufrichtigkeit erfassen und sich ihm in reinem, rechtschaffenem Streben hingeben. Es wird aber zum סמא דמותא, zum Gift in der Hand derer, die es nur zu selbstsüchtigen Zwecken benützen, die das Heiligste und Reinste herabziehen und es in unlauterem Sinne, mit unlauteren Händen erfassen und verwerten.

Von dem Augenblicke an, in welchem das Bewußtsein von dem Menschenrechte und der Menschenwürde in der Brust der Völker erwachte, von dem Augenblick an haben die Menschen und Völker nur die Wahl: entweder sich diesem Rechte, diesen

Prinzipien der Freiheit und Gleichheit mit aufrichtigem Herzen hinzugeben; dann wird das Recht und die daraus entspringende Freiheit und Gleichheit eine Quelle des Segens und des Heils; oder, wenn sie es bekämpfen zu können vermeinen, oder vermeinen es mit unlautern Händen für ihre unlautern Zwecke verwerten zu können, so gehen sie an diesem Rechte und seinen Konsequenzen zu Grunde. Das mißbrauchte Recht setzt die Gewalt, die mißbrauchte Freiheit die Tyrannei zu ihrem Rächer. Darin zeigt sich eben die göttliche Allmacht des gottgesandten Wahren, daß es über Menschen und Völker, Hütten und Paläste zertrümmernd dahinschreitet, bis es in seiner Reinheit und Glorie begriffen und ihm in Aufrichtigkeit gehuldigt wird. Das hat die Geschichte seit dreiviertel Jahrhunderten gelehrt.

Jene denkwürdige Nacht auf Frankreichs Boden wirkt noch in weiten, weiten Kreisen fort. Allein fürs erste war sie nur eine Nacht. Es war nicht das Bewußtsein der Gesamtheit, das sich in ihr aussprach. Es war nur das Bewußtsein weniger Edeln, die, indem sie ihre eigenen Vorteile und Vorrechte dem göttlichen Rechte zum Opfer brachten, eben damit die Lauterkeit der Gesinnung bekundeten, mit welcher sie dem Rechte huldigten. Damit ward zuerst dem Rechte eine Pforte geöffnet. פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה י׳. Wo dem Rechte eine Pforte geöffnet wird, da haben wir die göttliche Allmacht zu gewahren und dem allmächtigen Gott zu danken. זה השער לד׳ צדיקים יבאו בו. Jede Pforte, die dem Rechte geöffnet wird, ist eine Pforte für Gott; aber nur Gerechte gehen in sie ein. Wer das Recht genießen will, — der muß es auch gegen sich anerkennen. Wer die Früchte des Rechts pflücken will, der muß für das Recht zu opfern bereit sein. Dem Rechte huldigen, heißt nicht sein Recht fordern, heißt das Recht jedes andern anerkennen, mit Aufopferung anerkennen, und diesem Rechte, wenn es sein muß, sein ganzes Glück, sein ganzes Vermögen hingeben. Nur wer also dem Rechte huldigt, der darf einziehen in die Pforte des Rechts. צדיקים יבאו בו.

Auf fränkischem Boden fand aber dieses Recht משמאילים. Es fand ein Volk, das nicht reif war für dies Recht, und es fand משמאילים, die das Edelste und Göttlichste mißbrauchten, um den Eigennutz, die Ehrsucht und die wildeste Leidenschaft zu befriedigen, und unter der entweihten Fahne des Rechts und der Freiheit das Volk mit hineinrissen in den ungezügelten Taumel des Verbrechens und der Gewalt.

Aber auch außer dem fränkischen Boden fand dieses Recht keine Huldigung. Wenn die damaligen Völker und Fürsten in Europa be-

reits reif gewesen wären für dieses Recht, wenn eben nicht alles Göttliche erst sich die Menschen erkämpfen müßte für seine Huldigung, wenn damals Völker und Fürsten reif gewesen wären für die Huldigung dieses Rechts und im Sinne dieser Huldigung gehandelt hätten, sie hätten der Weltgeschichte ein halbes Jahrhundert voll Tränen und Jammer erspart. Wären die Fürsten reif gewesen vor dreiviertel Jahrhunderten für dieses Prinzip des Rechts, sie hätten in jenem Ereignis, das die ältesten Throne umstürzte und wie Wurmfraß zerstäubte, einen Gottesfinger erkannt, sie hätten, statt sich zu verbünden und ihre Söldner gegen diese Grundsätze der Wahrheit und des Rechts in den Krieg zu führen, in die eigene Brust zu greifen gehabt, hätten, statt Frankreich den Krieg zu bieten, in ihre eigenen Kreise eingehen müssen und sich fragen: Wie viel ist des Unrechts in meinem eigenen Kreise zu finden; wie viel Unsitte aus dem eigenen Kreis zu bannen? Und hätten sie, statt dort diesem Prinzip den Krieg zu künden, ihm den Sieg in dem eigenen Kreise schon damals bereitet; es hätte sich alles anders gestaltet, es wäre auch das französische Volk nicht zur Furie verwildert worden und es hätte die europäische Menschheit nicht fast ein halbes Jahrhundert voll Krieg und Jammer erlebt. Für eine solche Rechtshuldigung waren aber die Fürsten noch nicht reif, und so gehörte erst eine schmerz- und erschütterungsvolle Lektion dazu, um dem Rechte und der Wahrheit auch diesseits des Rheines eine Pforte zu öffnen. Der Mißbrauch des Rechts und der Freiheit auf fränkischem Boden mußte erst wieder die Tyrannei gebären und ein Mann das Heft ergreifen, der, unleugbar ein Werkzeug Gottes, selber allem Recht und aller Freiheit feind, in Gottes Händen das starke Saatgefäß wurde, wider seinen Willen die Saatkörner der Freiheit und des Rechts unter allen Völkern zu streuen. Was an Leben und Kraft auf fränkischem Boden erstanden, ward in seine Hand gelegt, und, die Freiheit, das Recht und die Brüderlichkeit auf seinen Fahnen, zwang er unter diesem Panier seine Nation und die Nationen auf weiter europäischer Erde zu Knechten seines Ruhms und seines Ehrgeizes und trat unter diesem falschen Panier, mit welchem er die Völker täuschte, Thronen und Völker wie Ameisenhaufen vor sich nieder. רב מחולל כל ושכר כסיל ושכר עוברים Der große Weltenmeister braucht alles um sein Ziel heran zu führen. In seinem Dienste stehen die Toren, in seinem Dienste die Verbrecher. Verbrecher und Toren müssen ihm dienen, um das jüdische Recht und die jüdische Wahrheit zum allgemeinen Gute der Völker zu machen. Wie einst das Judentum sich in den Mantel

des Christentums hüllen mußte um erst in dieser Gestalt die Gemüter der Menschen zu erobern, so wurde die Freiheit in den Mantel der Tyrannei gehüllt und ein Napoleon mußte das Werkzeug werden für Freiheit und Recht. Er stürzte Throne nieder und brachte zugleich den Völkern das Samenkorn eines Rechtes und einer Freiheit, denen er selbst im tiefsten Innern gram war. Hat es doch in der Tat kaum einen Menschen auf Erden gegeben, dem so die Ideen der Selbständigkeit, der Menschenwürde, der Rechtsachtung fremd waren, der so die Menschen verachtete, als eben das Gefäß, das Gott sich erkoren hatte, um in der Brust der Menschen eben diese Gedanken als Saatkörner künftigen Heiles zu streuen! In dem Augenblick aber, in welchem Napoleon mit dem Scheine dieser heilverkündenden Worte die Völker gegen ihre Fürsten aufregte und mit diesem geistigen Sieg auch den materiellen über die Monarchien, deren Throne und Fürsten vollendete, in dem Augenblick hatte er auch selbst die Geister geweckt, die ihm selbst den Untergang bringen sollten. Wo das Wahre und das Göttliche mit unreinen Händen angetastet wird, wo im Namen der Freiheit die Gewalt, im Namen des Rechts das Unrecht, wo im Namen der Menschlichkeit die Tyrannei und das Unmenschliche geübt wird, da rächt sich das Göttliche selbst und weiß den zu begraben, der es mit seinen unlautern Händen entweiht und es mit unlauterer Gesinnung zum Werkzeug seiner unlautern Selbstsucht erniedrigt. Napoleon, der Gewaltige, erlag nicht der Macht der Fürsten. Den Fürsten, Mächten und deren Söldnern gegenüber war er immer der siegreich Gewaltige. Nicht Fürsten und Söldner haben ihn überwunden, sondern jenem Bewußtsein des Rechts und der Freiheit erlag er, von dem er selbst wider Willen in die Brust der Völker die Saatkörner gestreut. Die Tyrannei und Gewalt, die er unter der Fahne des Rechts und der Freiheit geübt, empörten endlich die Gemüter und riefen die Völker zu der Begeisterung wach, sich den vaterländischen Boden zu dem eigenen Aufbau des Rechts und der Freiheit in Wahrheit und Aufrichtigkeit wieder zu erstreiten. Diesem Aufschwung verdankte Napoleon seinen Untergang. Nur indem die Fürsten vor fünfzig Jahren ihren Völkern ein besseres Los verhießen und indem sie eine reinere, freiere, gerechtere Zukunft erhoffen ließen, nur indem die Jünglinge und Männer, die in den Kampf zogen, glauben durften, für ein wiederzugewinnendes, freies und glückliches Vaterland in den Tod zu gehen, nur darin fanden sie die Begeisterung, die den Welttyrannen stürzte.

Warum waren aber gleichwohl auch mit jenem Fürstenaufruf und

dieser Völkerbegeisterung dem göttlichen Rechte wiederum noch nicht die Pforten in Wahrheit und dauernd geöffnet? Warum mußte der Gedächtnistag jener glorreichen Zeit von dem Geiste der Gegenwart nicht nur zu einem Tage der Erinnerung, sondern auch zu einem Tag der Mahnung geweiht werden? Warum weist man eben am heutigen Tage auf die Gräber der damals Gefallenen hin, und mahnt die Fürsten und Völker daran die Rechnung zu zahlen, die Gelübde zu lösen, die damals vor Gottes Angesicht geleistet wurden? Warum sind auf jene Zeiten der Erschütterung keine Zeiten der inneren Ruhe, des Friedens und Heils gekommen? Warum wissen diese fünfzig Jahre, auf die wir zurückschauen, von noch immer fortwährenden Erschütterungen und Veränderungen, von oft angstvollen Tagen und Jahren zu erzählen? Warum? Weil auch in der Stunde des Aufschwungs Fürsten und Völker für die Wahrheit noch nicht die volle Reife hatten, weil jeder in dem Rechte zunächst nur seinem Rechte huldigte, in der Freiheit nur die eigene Freiheit zu gewinnen dachte, und doch nur der der Freiheit würdig ist, der nur auf Recht Anspruch hat, der das Recht und die Freiheit auch im andern achtet, weil der nur in seiner vollen Würde als Mensch geadelt zu werden verdient, der diesen Menschenadel selber in jedem Menschen anerkennt. Weit entfernt waren vor fünfzig Jahren noch die Fürsten und Völker von dieser Huldigung des Rechts. Es fürchteten die Fürsten ihre Macht und Würde einzubüßen, wenn sie den Völkern Anteil gaben an der Majestät des Staates. Es hatten die Fürsten noch nicht den Geist des jüdischen Gedankens in sich aufgenommen, dem die Fürsten נשיאים, Wolken sind, die nur deshalb von der Erde trinken, um in rückhaltlosem Maße mit dem Empfangenen die spendende Erde zu tränken. Der wahre Fürst ist ein Segen für das Volk: er eint die edelsten Kräfte der Nation und leitet sie befruchtend auf die Saat hin, die eben für die Zukunft reifen soll. Der wahre Fürst will nichts für sich, der wahre Fürst sieht, daß nur das Vertrauen und die Liebe des Volkes ihn trägt und nur soviel die Majestät seiner Krone wert ist, als die Völker ihn segnen und als die Hütten der Menschen seine wohltätige Hand in ihrem tiefsten Innern spüren. Zu diesem Bewußtsein waren damals die Fürsten noch nicht herangereift. Es mußten fünfzig Jahre darüber hingehen, bis wir es erst vor wenigen Monaten erlebten, wie die Fürsten aus eigenem Antrieb zusammentraten und es offen anerkannten, daß sie noch Schuldner ihrer Völker seien. Die Gottessaat läßt aber Fürsten und Völker so lange nicht zur Ruhe kommen, als nicht von Fürsten und Völkern überall dem einen ein-

zigen göttlichen Rechte die wahre Huldigung mit aufrichtiger Hingebung gebracht wird.

Allein auch die Völker waren damals noch nicht reif, und gerade diese Betrachtung gestaltet dies heutige Jubiläum des 18. Oktobers für uns Juden zu einem Tag der aufrichtigsten jüdischen Freude.

Wohl dürfte mancher denkende Jude und manche denkende Jüdin sich gefragt haben: Sollen wir denn auch den 18. Oktober feiern? Haben wir denn gewonnen bei diesem Völkersiege? Denn wenn es eine Völkerfamilie gab, die vielleicht sogar mit Freude und Hoffnung die gallische Fahne über den Rhein hatte herüberziehen sehen können, wenn es Menschen auf deutschem Boden gab, die sich freuen konnten, daß die alten Throne und die alten Gesetze und die alten Ordnungen zusammenstürzten, so durften es wohl mit vollem Recht die Juden und Jüdinnen vor mehr als fünfzig Jahren gewesen sein. Diese alten Throne und diese alten Ordnungen und Gesetze der Völker hatten ja für die Juden nur Jammer und Hohn, und wenn auch nur ein Splitter von jenem Rechte, von jener Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, welche die Gallier verhießen, sich verwirklichen würde, so durften unsere Väter und Großväter hoffen, es müsse für die Juden besser, es könne für sie nicht schlechter werden. Wenn daher unter all denen, die bei Leipzig bluteten, es aufopferungsvolle, uneigennützige Menschen gegeben, die nur aus Patriotismus, nur aus dem Gefühle für Wahrheit und Recht und für das Wohl des Ganzen in den Kampf gezogen, jüdische Männer, jüdische Jünglinge waren es; Juden durften glauben auf Leipzigs Feldern nichts zu gewinnen, vielmehr alles zu verlieren zu haben; Juden hatten zu fürchten, daß wenn die früheren Völkerverhältnisse wieder eintreten würden, auch damit das frühere Unrecht und die frühere Gewalt und der frühere Hohn gegen die Juden einziehen dürfte. Und gleichwohl hielt diese Furcht keinen jüdischen Jüngling, keinen jüdischen Mann zurück, der damals auszog in den Kampf gegen seine eigenen Befreier. Und gleichwohl, wie sehr auch diese Furcht eine begründete war und wie sehr auch eben die Behandlung, die das jüdische Volk vor fünfzig Jahren nach diesem 18. Oktober gefunden, ein Zeugnis der Armut, ein Zeugnis der Unreife war, welches die Völker sich selbst in das Buch der Geschichte einzeichneten, gleichwohl haben wir unendlich uns zu freuen, dürfen mit aufrichtigstem Herzen Gott danken, daß dieser 18. Oktober uns gekommen und wir nach fünfzig Jahren segnend auf ihn zurückblicken können. Das jüdische Volk ist von jeher der Maßstab und Prüfstein gewesen für den Rechtssinn, für die Stufe der Gesittung und des

sittlichen Adels der Völker. Als Gott das jüdische Volk hinstreute in den Kreis der Völker, da stellte er durchaus wehrlose, machtlose durch nichts gerüstete Menschen ihrer Behandlung hin, und machte das Erträgliche oder Bittere ihres Daseins völlig von deren Rechtsbewußtsein und Menschlichkeit abhängig. Es war kein Kunststück, Jud mach' Mores zu rufen; es war kein Kunststück den Juden am Bart zu zupfen; es war kein Kunststück die Juden in die Ghetti zu pferchen; es waren das keine Heldentaten; es gehörte keine Größe dazu. Wohl aber gehört Größe, Menschenadel und ein reines Bewußtsein von dem Rechte und der Würde des Menschen dazu, zu dem alten geknechteten, gehöhnten Juden hinanzutreten, ihm die Fesseln von Arm und Fuß zu lösen und zu sprechen: „Auch der Jude ist ein Mensch", „Auch der Jude ist Bürger, auch in dem Juden erkennen wir den göttlich geadelten Menschen, den gleichberechtigten Bürger." Diese Probe hatten die Völker auf Leipzigs Feldern zu bestehen. Sie bestanden sie nicht. Kaum war die Fahne der Freiheit und der Menschenrechte wieder jenseits des Rheins, kaum fühlten die Fürsten und Völker sich wieder heimisch auf heimischem Boden, so hatten die Juden wieder alles verloren, was die Gallier ihnen gebracht, war der Freibrief wieder zerrissen, den sie unter dem fränkischen Regime erhalten. Der fränkische Gewaltherr achtete keinen, darum achtete er alle gleich. Nicht aus Menschlichkeit hatte der Jude aus seiner Hand die Gleichheit empfangen; er achtete alle gleich *nicht*, darum achtete er auch den Juden so wie die andern; faktisch aber war doch der Jude frei und gleich geworden. Aber mit der fränkischen Fahne zog auch die Freiheit und Gleichheit für die Juden über den Rhein, und nichts eiligeres hatten die großen und kleinen Staaten zu tun, als den Juden wieder hinein zu pferchen in das alte Unrecht, als den Juden wieder zurückzuweisen von dem ihm von Gott verliehenen Rechte. *Da zeigten die Völker wie unreif sie noch selber waren für die Freiheit und das Recht. Wer die Freiheit bei andern nicht achtet, wer das Recht anderer mit Füßen tritt, der darf sich nicht beklagen, wenn auch seine Freiheit gekürzt wird und wenn auch ihm die Gewaltigen den Fuß auf den geknechteten Nacken setzen.*

So war es vor fünfzig Jahren — und *jetzt*?

Wenn es etwas gibt, was uns den Triumph des göttlichen Rechtes und der unverlierbaren, von Gott der Menschheit verbrieften Grundsätze zeigt, so ist es eben die Stellung, die nunmehr die Juden, nach fünfzig Jahren bereits auf wei-

ter deutscher Erde gewonnen haben. Vor fünfzig Jahren war es selbst vielleicht noch in unserer Vaterstadt eine Frage, ob der Jude auch wohl das Recht haben dürfe auf die Trottoirs der Promenaden zu gehen, und heute, nach fünfzig Jahren, sitzt er ebenbürtig mit in der Versammlung der Bürger und beratet mit die Gesetze, die Ordnungen und die Angelegenheiten des Staates. Vor fünfzig Jahren mußte der Jude noch den Zoll an den Toren deutscher Städte bezahlen, mußte dem Viehe gleich, wenn er Einlaß haben wollte, sich verzollen, und ein altes Weib oder ein Grenadier führte den Juden wie einen Verbrecher zum Hause der Väter der Stadt, um ihm für ein oder zwei Nächte den Geleitsbrief erteilen zu lassen. Nach fünfzig Jahren, wo ist der Nichtjude, der sich nicht selbst dieses Vergangenen schämte! Fünfzig Jahre haben die Gedanken des Menschenrechtes, der Freiheit und Brüderlichkeit zu einer bedeutenden Herrschaft gebracht. Und nun meine Brüder fragen wir uns vor Gott selbst, möchten wir, wenn auch dieses Rechtsbewußtsein noch nicht überall seine vollendete Reife gefunden, möchten wir für uns und unsere Kinder durch napoleonische Dekrete frei und gleich geworden sein, oder möchten wir die Freiheit und Gleichheit durch das Rechtsbewußtsein der Menschen? Was äußere Macht und das Diktat der Gewalt schafft, das hat keine Gewähr, das geht verloren, wie die äußeren Verhältnisse sich ändern, wie die Macht und die Gewalt in Trümmer fällt. Nur was in der Brust der Menschen Wurzel geschlagen, was in dem Bewußtsein der Menschen zur Herrschaft gelangt, nur das ist eine unverlierbare Errungenschaft, nur das für alle Zukunft des Menschengeistes gewonnen.

Darum gilt uns die jetzt, nach fünfzig Jahren errungene Freiheit und Gleichberechtigung so unendlich viel mehr als die, die wir je unter napoleonischem Regime genossen. Jene frühere hatte uns die zufällige Politik eines Gewaltherrschers zugeworfen. Was wir heute an Recht und Freiheit genießen, haben uns freie und berechtigte Bürger und die Freiheit und das Recht achtende Regierungen aus der Tiefe ihres Rechtsbewußtseins zuerkannt, eines Rechtsbewußtseins, in dem wir zugleich den glorreichen fortschreitenden Sieg des Gottesrechts über die Gemüter der Menschen verehren. Darum zollen wir Gott aus vollem jüdischen Herzen einen doppelten Dank, daß er uns diesen fünfzigsten 18. Oktober hat erleben lassen, daß wir als Juden vor ihm es bekennen können: wir sehen dein Walten, wir schauen die Wege deines Rechtes, wir gewahren den Triumph deiner Wahrheit; wir sehen, wie alles Heilige,

Gute und Göttliche allmählich reift in den Gemütern der Menschen und daß die Sache, die Du führst, unbesiegbar und unverloren ist!

Das ist die Bedeutung des jüdischen Jubiläums des 18. Oktobers auf deutscher Erde.

Aber auch für uns, für unsere heiligste Sache, der unser Herzblut gehört, gesellt sich zu diesen frohen Erinnerungen noch eine Mahnung vom höchsten Ernst.

Meine Brüder und Schwestern! Wir haben von der Freiheit und dem Rechte, von der Gleichheit und Brüderlichkeit gesprochen, und von der nur allmählichen Reife der Völker für Freiheit und Recht.

Haben wir uns reifer bewährt? Hat das jüdische Volk, als Gott der Herr ihm die Pforten des Rechts zum Eintritt in den Bruderkreis der Völker eröffnete, im großen Ganzen seine Reife für diese Gleichstellung im Völkerleben bekundet?

Ward die Freiheit und Gleichberechtigung von uns nur mit reinen Händen ergriffen, ward kein Mißbrauch damit getrieben und unter dem Panier der zu erstrebenden Gleichheit noch höhere Güter in die Schanze geschlagen, denen selbst unsere Freiheit und unser Recht zum Opfer gebracht werden müßten? Es läßt sich mit dem Göttlichen nicht spielen. Läßt sich mit der Freiheit und dem Rechte nicht spielen, so läßt sich noch weniger mit dem jüdischen Berufe spielen, durch welchen uns eben erst die Berechtigung zur Freiheit und zum Rechte verbrieft ist. Nur wer allem Göttlichen mit reinem Sinn, mit unwandelbarem Herzen, mit bescheidener, aufrichtiger Hingebung sich naht, dem wird alles eine Quelle des Lebens und des Heiles, und so wird auch den Juden, die im Laufe dieses halben Jahrhunderts freie Menschen und Bürger geworden und dabei Juden geblieben sind, und dabei kein Titelchen vom Judentum in den Kauf gegeben, beides, die Freiheit und das Judentum sich segensreich bewähren. יברכנו אלקי' וייראו אותו כל אפסי ארץ, heißt es in unserem Liede: אין הב'ה מושיע את ישראל במעשיהם אלא להודיע גבורתו ולהודיע שמו, Gott hilft uns in unserm unverkürzt jüdischen Leben um seine Allmacht und seinen Namen zu verherrlichen. Haben wir aber nicht auch andere verlockende Stimmen vernommen? Ist man nicht in die Gassen der Juden gegangen und hat zu ihnen gesprochen: „Laßt ab! Ihr könnt nicht frei und gleich werden, so lange ihr am alten Judentum haltet! Ihr versteht doch sonst euren Vorteil. Seht ihr denn nicht, daß die Freiheit der Völker viel mehr wert ist als eine alte Satzung, die auf altes vergilbtes Pergament der Jahrhunderte geschrieben ist. Ihr meint euch Seligkeit im Jenseits zu

erwerben und verliert das Bürgerrecht diesseits." Solche und ähnliche Stimmen haben dem heiligen Siege der Freiheit und des Menschenrechts, dem, worin eben der Jude seinen höchsten Triumph feiern soll, die Spitze abgebrochen. Sie haben im Angesicht der Völker gesagt: Wir wollen aufhören Juden zu sein, dafür reicht ihr uns die Bürgerkrone! Wenn unsere Großväter und Großmütter, die sich in die Ghetti haben pferchen lassen, die sich den gelben Schandfleck auf die Brust haben heften lassen müssen, die sich von dem alten Weib an den Toren haben begleiten lassen müssen, wenn die hätten aufhören wollen Juden zu sein und dem Unrecht und der Gewalt und dem Fantismus mit dieser Willfahrung den vermeintlichen Grund der Anfeindung hätten nehmen wollen, sie wären damals schon freie Bürger geworden und hätten sich mit Verleugnung ihrer Pflichten gegen Gott die Gleichachtung auf Erden erkauft. Wenn wir daher diesen Tag jubelnd als einen Gedächtnistag des endlichen, siegreich durchbrechenden Rechtsbewußtseins in der Brust der Völker begrüßen, so sei dieser Tag zugleich ein Tag der Mahnung für uns, daß wir festhalten wollen an dem Bewußtsein: Alles Göttliche läßt nicht mit sich spielen. Es verbrennen sich alle sicherlich die Finger, die unter der Maske des Rechts die Gewalt, unter der Maske der Freiheit die Knechtung anstreben; ebenso sicher aber auch die, die unter der Maske des Judentums das Nichtjudentum pflegen, die die Thora in den Arm nehmen und sie hochaufheben, und doch dabei im Herzen sprechen: Mit diesem alten Gesetz kommt man nicht hinein in die neue Zeit und nicht fort in derselben. Der Gott, der dieses alte Gesetz als ein welterlösendes Wort uns gereicht, der Gott hat damit für die Juden und Jüdinnen aller Zeit die Bahn des Lebens bestimmt und geordnet, und mit dieser Thora im Arm, mit dem alten Judentum, für welches die Väter gelebt und gestorben, für welches die Väter geblutet und geduldet, mit diesem alten Judentum, mit der Thora im Arm, schreiten wir froh und heiter, mutig und Gott vertrauend in alle Zukunft hinein. Je freier, je gerechter sie sich gestaltet, um so seliger für das alte jüdische Leben und für das Zukunftsheil der Menschen. Denn was von diesem alten jüdischen Leben bis jetzt in den Schoß der Menschheit gestreut worden, sind nur erst einige wenige Lichtkeime von dem alten sinaitischen Worte. Wenn aber einst in dem jüdischen Kreise die ganze Thora eine Wahrheit sein wird, wenn alle Söhne und Töchter Israels in der Freiheit und Gleichberechtigung zur תורת ד' תמימה zu dem ganzen, ungeschmälerten Gottesgesetze zurückgekehrt sein werden, und dieses Gesetz von dem Rechte und der Liebe und der Heiligung des ganzen Lebens erst in seiner

ganzen Herrlichkeit im jüdischen Kreise verwirklicht sein wird, dann wird zum zweitenmal die Gotteserkenntnis einziehen auf Erden und es wird dann mit dem Recht zugleich die Liebe und die Heiligung des Lebens ihren höchsten Triumph inmitte der Menschheit feiern. אין ה'צ'ה מושיע אלא להודיע גבורתו, את ישראל במעשיהם, spricht ja das Wort der Weisen, ולהודיע שמו ילקוט שמעוני zu תהלים ק. 67.).

So ist uns im wahrhaften Sinne dieses Jubiläum des 18. Okt. ein Tag der Freude, ein Tag des Ernstes. Er mahnt uns an unsere Menschenwürde, an unsere Bürgerpflicht; er mahnt uns aber auch an unsere jüdische Aufgabe, die ja unsere Menschen- und Bürgerpflichten in einer Weihe umfaßt, und er läßt uns hoffend zu Gott aufschauen, daß er uns und all die Unseren und alles was in weitem Kreise an diesem Tag zu ihm aufgeweckt wird, segnen möge mit dem Segen der heilbringendsten Entfaltung. Wie diese fünfzig Jahre segnend über das ganze deutsche Vaterland dahingegangen sind und die Völker und Fürsten reifer geworden sind für das Heilige und Gute, so mögen die fünfzig folgenden Jahre noch weiter und weiter alles zum Segen und Heil vollenden und die Wünsche jedes rechtschaffenen Menschen und Bürgers auf weiter, weiter deutscher Erde mit Erfüllung krönen. Möge er unseren kleinen Staat zu einem Musterstaat werden lassen, in welchem das Recht und die Menschlichkeit und die Liebe und die Sittlichkeit wohnt; es möge Gott auf jede Hütte, jedes Haus seine segnende und gnadenvolle Hand legen und heilen alle Wunden und Balsam träufeln in jedes verwundete Herz, und erleuchten Aller Augen und kräftigen den Staat und leiten die Großen und Kleinen, daß sie allesamt sich zu einem großen Bunde einen, auf welchen Gott freundlich herabblickt. Er segne die Väter und Führer dieser Stadt, segne die Räte die mitberaten das Wohl und Wehe ihrer Brüder; segne jeden Menschen und jeden Bürger in dem Weichbilde Frankfurts, daß keine Träne darin ohne lindernden Trost sei, daß kein Schmerz ohne Heilung, keine Schwäche ohne Stütze bleibe und daß überall Heil und Segen aufblühe. Wenn dann wieder ein Jubiläum dieses 18. Oktober kommt, dann möge er nur als ein Tag der Erinnerung aufgehen als ein Tag des Jubels, als ein Tag des Dankes, und möge nichts mehr zu bringen haben von ernster Mahnung, die die Menschen an noch ungelöste Gelübde, an noch ungezahlte Schulden erinnert. Dann wird sich erfüllen unseres Liedes Hoffnung: יודוך עמים אלקי' יודוך עמים כלם, daß alle Völker Gott dann huldigen וידעו לאמים ישמחו und dann die Regierungen der Völker erst recht ihrer Stellung und ihres hohen Berufes sich freuen werden, weil כי תשפט עמים

מישר ולאמים בארץ תנחם סלה, weil die Gotteshuldigung in der Bruft des Menfchen fie alle dann zur Geradheit und Rechtfchaffenheit leitet und Gott dann Fürften und Völker in einmütigem heitern Streben, von Friede und Eintracht gefegnet, führt. Sela.

Berichtigungen.

S. 87 Z. 13 v. o. statt „liebensvollen“ l. „lebensvollen“.
S. 190 Z. 19 v. o. ist nach „Menschen“ einzufügen „geschaffen“.
S. 194 Z. 4 v. o. statt „נישם“ l. „נשים“
S. 199 Z. 2 v. u. statt „אחום“ l. „אחים“
S. 206 Z. 22 v. o. statt „Ehrfurcht“ l. „Ehrsucht“.
S. 315 Z. 14 v. u. statt „Vorstand“ l. „Verstand“.
S. 375 Z. 6 v. u. statt „בשתו“ l. „בשתו“
S. 522 Z. 14. v. o. statt „der Stadt“ l. „der heiligen Stadt“.

Josef Bondi

Josef Bondi

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY